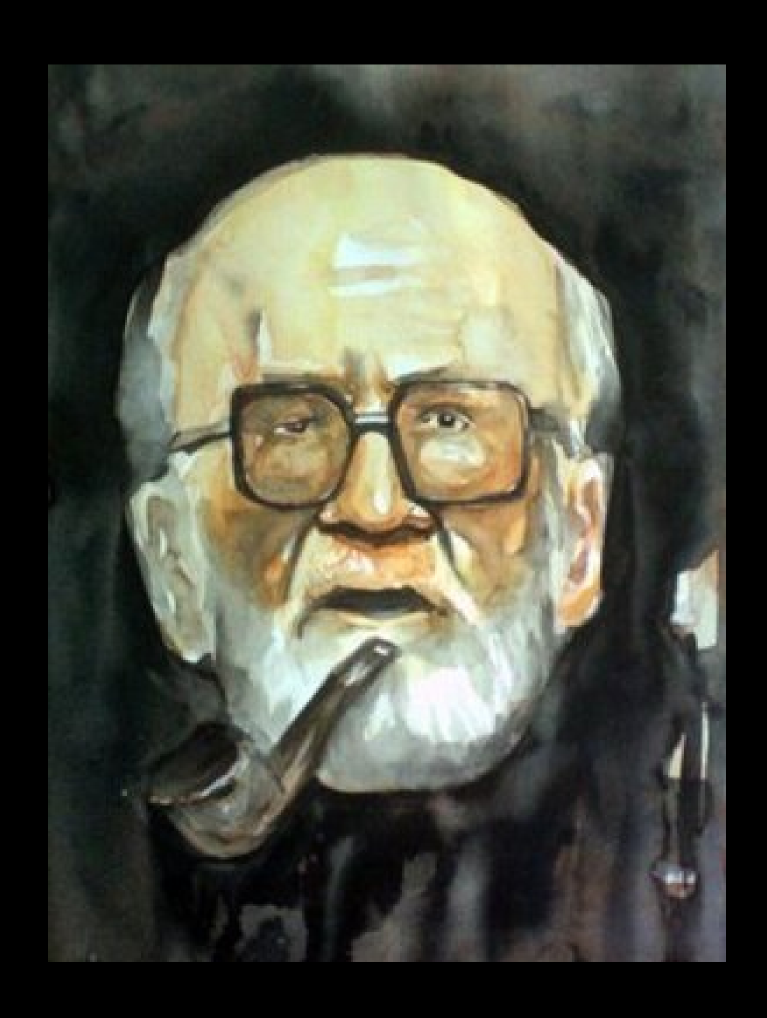
Elementos

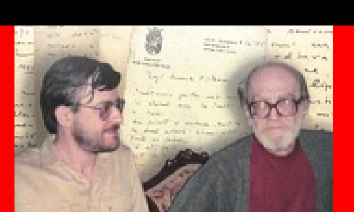
Metapolítica para una Civilización Europea Nº 64



EL ETERNO RETORNO DE MIRCEA ELIADE



José Antonio Hernández García
Bibliografía comentada de Mircea Eliade



Ioan Petru Culianu
Mircea Eliade y el ideal del hombre universal

Elementos

Metapolítica para una Civilización Europea

Director:
Sebastian J. Lorenz

sebastianjlorenz@gmail.com



Elementos Nº 64

EL ETERNO RETORNO DE MIRCEA ELIADE

http://urkultur-imperium-europa.blogspot.com.es/

Sumario

Bibliografía comentada de Mircea Eliade

José Antonio Hernández García

Mircea Eliade nació en marzo de 1907, en Bucarest, y falleció el 22 de abril de 1986 en la ciudad de Chicago. Su vocación por la escritura la anunciaba desde su adolescencia. A los catorce años obtiene un premio con el cuento titulado *Cómo encontré la piedra filosofal*, en el que se encuentra en germen, aunque con plena madurez y dominio, su vocación por la literatura y el misterio, y es a la vez el anuncio de un prometedor trayecto en la escritura que hará que la Universidad de Lyon proponga su candidatura para el Premio Nóbel de Literatura en 1980.

Su prolija producción literaria abarca los más variados géneros: novela, relato, ensayo, artículo periodístico, teatro, tratados, libros de historia, diarios, memorias, artículos especializados para enciclopedias y diccionarios, amén de una vasta correspondencia sostenida durante toda su vida con intelectuales de todo género y del mayor prestigio, y que aún nos reserva sorpresas por su indeclinable agudeza y capacidad de observación y análisis.

Sorprende la extraordinaria vitalidad del joven Eliade, quien a los veinticinco años, en la India, estudiaba sánscrito y filosofía, mantenía una copiosa correspondencia con Coomaraswamy, Petazzoni, Papini, Buonaiuti, Angus, Stcherbatski, además de otros intelectuales, así como con sus familiares y amigos en Rumania, mientras que en momentos de ocio interpretaba en el piano composiciones de Grieg y Debussy, y se daba tiempo para aprender esgrima, críquet, jockey, lucha grecorromana y yiu-yitsu. Producto de su estancia en la India son más de un centenar de artículos que apenas comenzamos a conocer en español.

Casi a la mitad de su vida hace el siguiente balance:

> Haber estado en la India, haber amado a Maitreyi y haberla perdido, haber estado en el Himalaya y haber vuelto, haber escrito 25 libros, haberme convertido en el autor favorito del público y haber ahuyentado a ese público de señoritas y alumnos de instituto con libros "pesados" e ilegibles, poder perderlo todo (la cátedra, el derecho a publicar, la libertad, la salud, etc., y por una casualidad no haber perdido también la vida), haber recibido golpes (el juicio con la universidad, la muerte de Nae Ionescu, la muerte de los amigos, la partida de Nina...), haber conocido el bombardeo de Londres, ser novelista, ensayista, erudito, filósofo y dramaturgo sin esterilizar la vida, sin haber envejecido antes de tiempo, sin hacerme rico; ser a los 37 años pobre, expulsado de todas partes, sin haber tenido un solo momento de victoria (ya que, a la llegada "al poder" de la Guardia, Dimặnescu siguió como jefe de prensa en Londres; yo, por fortuna, no recibí nada, ni siquiera una felicitación). Haber llevado semejante existencia, llena de peripecias, intensa, dramática y creadora; haber sido elegido por el destino para reactualizar la desgracia y, no obstante, no haberme dejado vencer por el desaliento. (*Diario portugués*, p. 184).

La importancia creciente de su obra, la influencia que continúa ejerciendo en la literatura rumana y los vivos debates que suscita su obra en general, nos obligan a tener una visión de conjunto de la inmensa obra de este reconocido maestro rumano que, a pesar de su exilio, habitó el universo sagrado y escudriñó los símbolos del hombre y el cosmos. Eliade, quien fue conocido en Europa por sus libros y artículos sobre la India y el yoga –y de manera señalada en el ámbito literario por su novela *Maitreyi*– también dictó algunas conferencias en El Colegio de México en 1965, y participó en el diseño del programa que daría origen al

Centro de Estudios de Asia y África del Norte.

Casi la totalidad de la obra de Eliade dedicada al análisis y al estudio de las religiones comparadas está traducida al español, pues, salvo los trabajos escritos antes de 1945, la mayoría fue redactada en francés primero y en inglés a partir de 1956. Su obra juvenil (memorialística, narrativa, periodística y teatral), y aún sus diarios y trabajos de ficción que escribió hasta su muerte, fueron escritos en lengua madre, lo que distingue a Eliade de otros rumanos notables –como Émil Cioran, Eugène Ionesco, Vintila Horia o Georghe Uscatescu, por mencionar algunos– que adoptaron otras lenguas para su expresión literaria.

OBRAS DE MIRCEA ELIADE EN ESPAÑOL

I. NARRATIVA Y FICCIÓN. TEATRO

1. "Cómo encontré la piedra filosofal" ("Cum am gasit piatra filosofala"); Bucarest: *Ziarul Stiintelor Populare si al Calatorilor*, 27 de diciembre de 1921, año XXV, n. 2, pp. 588-589. Es el primer cuento publicado de Eliade, que apareció en el *Diario de las ciencias populares y de los viajes*, al obtener el primer lugar en el concurso convocado por dicho diario y dirigido a todos los estudiantes de preparatoria. El autor estudiaba por entonces en el *Liceo Spiru-Haret*. El mismo Eliade resume así esta narración: "Se trataba de un escolar de catorce años –yo mismo en realidad–, que tiene un laboratorio e intenta la experiencia, pues está obsesionado, como todo el mundo, por el deseo de encontrar algo capaz de cambiar la materia. Tiene un sueño, y en ese sueño recibe una revelación: alguien le muestra el modo de preparar la piedra. Se despierta y allí, en su crisol, encuentra una pepita de oro. Cree en la realidad de la transmutación. Más tarde se dará cuenta de que se trata de un bloque de pirita, de un sulfato" (*La prueba del laberinto*, p. 22). Perdido durante muchos años, fue publicado en España en la revista *Empireuma* (Orihuela, año XVI, n° 27, otoño de 2001, p. 81) en versión de Joaquín Garrigós. La misma versión apareció en la revista mexicana *Casa del Tiempo* (Revista de la Universidad Autónoma Metropolitana, marzo de 2002, vol. IV, III época, n. 38, pp. 37-39). En rumano aparece en el libro: *Cum am gasit piatra filosofala*, *scrieri de tinerete, 1921-1925* (*Cómo encontré la piedra filosofal, escritos de juventud 1921-1925)*; edición y notas a cargo de Mircea Handoca, con una carta introductoria de Constantin Noica; Bucarest: Ed. Humanitas, 1996, 672 páginas.

2. *La novela del adolescente miope*; trad. de Amelia Hernández a partir de la versión francesa; Caracas: Monte Avila Editores Latinoamericana, 1993, 196 páginas. Se trata de la primera novela de Eliade, escrita entre 1924 y 1925, y publicada póstumamente. El título original rumano es *Romanul adolescentului miop*; texto establecido, prólogo y notas de Mircea Handoca; Bucarest: Ed. Minerva, 1989, 480 páginas. Desde su aparición ése año, se han tirado más de cien mil ejemplares en rumano hasta la fecha. Novela que nos permite conocer a un Eliade de un estilo ya bien definido y con una visión autocrítica, no obstante sus escasos 17 años. Dividida en tres partes y 25 capítulos breves, conocemos su mundo juvenil; la presencia de Giovanni Papini (para leerlo en su idioma original, Eliade aprendió italiano, lo que abrió su mirada hacia el vasto campo del hinduísmo y de los estudios orientales, que en Italia tenía en esos años a algunos de sus representantes más eminentes como Tucci, Pettazzoni, Macchioro, etc.) es fundamental y alterna con sus inquietudes amorosas y su pasión por el teatro. La segunda parte de esta novela, escrita en 1928, se titula *Gaudeamus*; ambas aparecieron publicadas por primera vez en rumano, en forma de libro, hasta 1989.

3. *Maitreyi: la noche bengalí;* trad. del rumano de Joaquín Garrigós Bueno; Barcelona: Kairós, 2000, 199 páginas. Existe también una primera edición de esta novela en español, de 1951, impresa bajo el sello Emecé de Buenos Aires y traducida del francés por Manuel Peyrou, con reediciones en 1962 y 1968.

Premiada en marzo de 1933 en un concurso de novelas inéditas, aparece publicada en mayo siguiente, con gran acogida por parte de la crítica y el público. Cuando aparece en francés en 1951, Eliade apunta que pasó casi desapercibida para la crítica

especializada, no obstante los juicios de Gastón Bachelard como una "mitología de la voluptuosidad", así como la recepción favorable de orientalistas como Tucci y Renou, quienes encuentran que, al fin, "algo de la auténtica India contemporánea se refleja en una obra literaria europea". El 15 de mayo de 1963, y en clara alusión a Maitreyi y a la sudafricana Jenny, anota en su *Diario*: "A causa de M. perdí el derecho de integrarme a la India *histórica*; a causa de J., perdí todo lo que creía haber realizado en el Himalaya: mi integración en la India espiritual, transhistórica." (*Fragmentos de un Diario*, p. 269).

En 1973, cuarenta años después de que apareciera en rumano, Maitreyi Devi, hija del maestro de Eliade, Surendranath Dasgupta, publica en bengalí una especie de réplica a la novela de Eliade (cfr. *Mircea*; trad. del inglés y notas de Nicole D'Amonville Alegría; Barcelona: Kairós, 2000, 283 páginas; su título en inglés es: *It does not die*). En agosto de 1987 se llevó a cabo en París la *première* de la película *La noche bengalí*, bajo la dirección de Nicholas Klotz, con el inglés Hugh Grant y la actriz india Soupryie Patak en los papeles estelares.

Un estudio muy interesante que contrasta la visión de ambas novelas nos lo proporciona el escritor mexicano José Gordon en su breve ensayo titulado *El novelista miope y la poeta hindú* (Textos de Difusión Cultural; Serie El Estudio; México, D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2002, 64 pp.), que puede complementarse con el artículo de Joaquín Garrigós: "Eliade: su itinerario y su pasión prohibida" (en: *Sábado*, Nueva Época; Suplemento Cultural del diario mexicano *unomásuno*; n. 1299, 24 de agosto de 2002, pp. 5-6) –aparecido primeramente en el año 2000 en el diario español *El País*.

4. *Los jóvenes bárbaros*; trad. del rumano y notas de Joaquín Garrigós Bueno; Col. Narrativa, n. 368; Valencia: Pre-textos, 1998, 460 páginas. Esta novela apareció en 1935 (*Huliganii;* Bucarest: Editura Nationala Ciornei, 1935, 2 v., 270 y 280 páginas), y con ella Eliade aspiraba a ser el "representante de su generación". Afirma: "Pensaba que aquellos jóvenes eran verdaderos *hooligans*, que preparaban una revolución espiritual, cultural, si no política, al menos real, concreta. Los personajes eran, por consiguiente, jóvenes escritores, profesores, actores. Gente que además hablaba mucho. En resumen, un cuadro de intelectuales y pseudo-intelectuales que, a mi juicio, se parece un poco a *Contrapunto* de Huxley" (*La prueba del laberinto*, p. 72). Junto con *El retorno del Paraíso* y *Vita nova* integraría una trilogía acerca de la juventud, las actitudes vitales y la visión de la Rumania posterior a la Primera Guerra Mundial. *Stéphanie* debería haberse convertido en el primer volumen de *Vita nova* (*Fragmentos de un diario,* p. 160). El 15 de agosto de 1964 comenta que, al redactar la segunda parte de su *Autobiografía*, releyó esta novela, y añade: "La crueldad de algunas escenas me ha exasperado. Sin embargo, es quizá justamente el salvajismo y la bestialidad de esos *hooligans*, de veinte a veinticinco años de edad, lo que hace conservar a la novela su significación y su actualidad" (*Fragmentos de un diario*, p. 288).

5. *La señorita Cristina*; trad. del rumano de Joaquín Garrigós Bueno; Colección Palabra en el Tiempo, n. 225; Barcelona: Lumen, 1994, 182 páginas. La primera edición de esta obra fue: *Domnisoara Christina*; Bucarest: Editura Cultura Nationala, 1936, 260 páginas. La novela de una mujer que, asesinada a los 30 años en una revuelta campesina, se obstina en vivir alimentándose de sangre; evocación fantasmal y fantástica del vampirismo transilvano. En 1937, al año siguiente de su aparición, Eliade es expulsado de la universidad bajo la acusación de incluir pasajes pornográficos en esta novela; seis meses después es reinstalado en su cátedra. El 10 de febrero del año 2001 se estrenó mundialmente, en el Teatro Real de Madrid, la ópera *La Señorita Cristina*, con libreto y música del compositor bilbaíno Luis de Pablo, que se basa, a su vez, en la fiel traducción de Joaquín Garrigós.

6. *La serpiente*; trad. del francés de Carolina de Escrivá; Colección Literatura Universal; Buenos Aires: Emecé, 1981, 207 páginas. Publicada originalmente como: *Sarpele*; Bucarest: Editura Nationala Ciornei, 1937, 240 páginas. En la entrevista *La prueba del laberinto* (véase, p. 165), Eliade señala que esta novela la

escribió en quince días, en 1937, por apremios económicos, y añade: "Como siempre ocurre en mis relatos fantásticos, todo empezaba en un universo cotidiano, banal. Un personaje, un gesto, y poco a poco ese universo se transforma. Esta vez era una serpiente que de pronto aparecía en una casa de campo en la que se hallaban no sé cuántos personajes."

7. *Boda en el cielo*; trad. del rumano de Joaquín Garrigós Bueno; Barcelona: Ronsel, 1995, 224 páginas. La versión francesa es *Noces au Paradis* (*Bodas en el Paraíso*), pero el título rumano original es igual al de la versión en español: *Nunta in Cer*; Bucarest: Editura Cugetarea, 1938, 280 páginas. En un refugio de los Cárpatos, en la vigilia de una jornada de caza, dos hombres, Mavrodin y Hasnas –un escritor reconocido y un próspero hombre de negocios– se cuentan la historia del amor de sus vidas mientras esperan el amanecer. Lena, heroína del segundo hombre, es la misma que Ileana, la del primero. El amor en ambos casos fallido, se debe a que es incompatible con el amor terreno, con la procreación –que arraiga al hombre al Tiempo– en un caso, mientras que en el otro el hombre no reconoce oportunamente el milagro al que está destinado. Esta novela fue escrita mientras Eliade se encontraba recluido en el campo de concentración de Ciuc, debido al entusiasmo, no exento de reservas intelectuales, con el que siguió el periplo vital del nacionalismo legionario de su maestro Nae Ionesco.

8. *Medianoche en Serampor* seguido de *El secreto del Doctor Honigberger*; trad. del francés de Joquín Jordá; Panorama de Narrativas n. 2; Barcelona: Editorial Anagrama, 1981, 135 páginas. Del primer relato, que alude a algunas experiencias yóguicas de carácter mágico (levitación, muerte temporal), Eliade afirma su veracidad pero se reserva para sí su misterio. El segundo fue publicado en rumano como un relato independiente: *Secretul Doctorului Honigberger*; Bucarest: Editura Socec, 1940, 190 páginas. Acerca de este relato, Eliade consigna que a Louis Pauwels le había entusiasmado y consideraba que era "susceptible de atraer a un amplio público; pero de buena manera, pues ofrece usted menos a la distracción que a la meditación" (*Fragmentos de un diario*, p. 38).

9. *La Noche de San Juan*; trad. del rumano de Joaquín Garrigós Bueno con prefacio de Mircea Handoca; Barcelona: Herder, 1998, 614 páginas. El original rumano se titula *Noaptea de Sânziene* (*La noche de las hadas*), mientras que en la versión francesa se llama *Forêt interdite* (*Bosque prohibido*). Sin embargo, en sus *Fragmentos de un diario* siempre se refiere a esta obra como *La noche de San Juan*. En una anotación del 21 de junio de 1949 escribe: "El solsticio de verano y la noche de San Juan conservan para mí todo su encanto y todo su prestigio. *Pasa algo* –y ese día no sólo me parece el más largo sino pura y simplemente *otro* que el de ayer y el de mañana" (p. 67). Eliade consideraba ésta como su gran obra de madurez, superior a cualquier otra, incluso a *Maitreyi*, que lo había convertido en una celebridad literaria en Rumania a muy temprana edad. También apunta: "Esta novela, cuya acción abarca doce años, es también, en cierto sentido, un fresco –pero su centro de gravedad está en otra parte: en las diferentes concepciones del tiempo que asumen los personajes principales– (...). Pienso que se notará el paso del *tiempo fantástico* (el encuentro en el bosque) al *tiempo psicológico* de los primeros capítulos, y, de forma cada vez más intensa, al *tiempo histórico* del final" (p. 97). En marzo de 1952 anotaba: "Cuando comencé *La Noche de San Juan*, sólo sabía esto: Stefan amará a dos mujeres, pasará toda su vida intentando comprender el misterio que se esconde en su caso y, sobre todo, asumiendo esta situación con la esperanza de que *algo le sea revelado,* y adquirirá, así, otro modo –pleno, glorioso– de existencia" (p. 111). En septiembre de 1957 confiesa que "una *novela-novela* como *Forêt inderdite* les parece [a los críticos] un anacronismo" (p. 157). Quizá deba destacarse que en esta novela, además de someter su experiencia personal al escrutinio narrativo (episodios decisivos de su vida como su paso por los campos de concentración rumanos, la vivencia del bombardeo de Londres y las pequeñas intrigas diplomáticas, por ejemplo, son descritos con maestría y nostalgia contenida), toma distancia de los movimientos políticos nacionalistas y desbroza la cotidianeidad de su apariencia banal, descubriéndonos el carácter simbólico y

sagrado de la existencia. Para algunos críticos, este ejercicio novelístico constituye, junto con *El lecho de Procusto* de Camil Petrescu, el proyecto más ambicioso de la narrativa rumana del siglo XX.

10. *El viejo y el funcionario. En la calle Mantuleasa*; trad. del rumano de Aurelio Rauta; Colección Literatura; Barcelona: Laia, 1984, 118 páginas. Existe otra versión argentina: *En la calle Mantuleasa*; trad. del francés de Roxana Páez; Colección Relatos; Buenos Aires: Editorial Almagesto, 1997, 122 páginas. El título original rumano es *Pe strada Mântuleasa*; Paris: Caitele Inorugului, 1968. Eliade comenzó esta obra en agosto de 1955. Aunque confiesa que nunca pensó en estructuras arquetípicas cuando la redactó, después de haberla escrito descubrió que algunos episodios correspondían a determinados arquetipos. Por una equivocación, un anciano, Fârama Zaharia (*fârama* en rumano quiere decir "migaja", "fragmento"), antiguo director de escuela, se encuentra con quien cree fue uno de sus alumnos de hacía treinta años; éste resulta ser un homónimo y héroe revolucionario, el Mayor Borza, lo que desata las pesquisas del aparato de seguridad de la Rumania comunista; de aquí derivan una serie de narraciones y fantasías de Fârama. Aunque Eliade consideraba esta obra como "la mejor rematada de su producción literaria", lo cierto es que se insertan relatos dentro de la misma novela –como si fueran "Las mil y una noches stalinianas"–que la hacen menos dinámica y lograda desde el punto de vista narrativo.

11. *A la sombra de una flor de lis*; trad. del francés de Mónica Mansour; 1ª reimpresión en España de la primera edición en español de 1989; Colección Popular, n. 429; Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1999, 163 páginas. En *Fragmentos de un diario* (p. 144) apunta que en agosto de 1955 había concluido, en Täsch, el cuento titulado "La hija del capitán" que, junto con "El adivino de las piedras", "Las zanjas, "Una foto de hace catorce años" y "A la sombra de una flor de lis", integran este volumen (en rumano se titulan: "Fata capitanului"; "Ghicitor în pietre"; "Santurile"; "O fotografie veche de paisprezece ani"; "La umbra unui crin"). La mayoría de estos relatos fueron publicados en: *Nuvele*; Madrid: Colectia Destin, 1963, 152 páginas (en este libro aparece también el relato titulado "Ivan", que en español figura traducido en *Relatos fantásticos*; véase).

12. *El burdel de las gitanas*; trad. del francés de Mª Teresa Gallego y Mª Isabel Reverte; Col. Libros del Tiempo, n. 65; Madrid: Ediciones Siruela, 1994, 159 páginas. Se trata de tres relatos de carácter fantástico e iniciático que exploran otras tantas posibilidades de la dimensión sobrenatural del mundo ("Las tres gracias", "El Puente" y "El burdel de las gitanas"). Del segundo relato escribe el 28 de diciembre de 1963: "En el relato que estoy escribiendo (*El puente*) querría hacer comprender hasta la obsesión su sentido concreto: el *camuflaje de los misterios* en los acontecimientos de la *realidad inmediata*" (*Fragmentos de un diario*, p. 279). El burdel de las gitanas se titula originalmente *La Tiganci* (*Las gitanas)*: *La Tiganci si alte povestiri*; Bucarest: Editura Pentru Literatura, 1969, 525 páginas. Anota en sus *Fragmentos de un diario* el 13 de junio de 1959: "Estoy constantemente tentado a escribir el cuento (*Las gitanas*), pero dudo en ponerme a ello. Tengo tal cantidad de cosas que terminar." (*Fragmentos de un diario*, p. 177). Acerca de este cuento que da título al libro en español (en francés lo hace el cuento *Les trois grâces*), conviene recordar esta anotación: "El hecho, por ejemplo, de que de los tres hermanos, sólo yo haya sido criado por una nodriza cíngara. Cuando estaba en el Liceo, me gustaba pensar que gracias a ese azar –ese seno exótico que me había alimentado– me había hecho orientalista" (*Fragmentos de un diario*, p. 222). Joaquín Garrigós hace notar que a Eliade le disgustó la traducción del título del relato en francés, pues él nunca menciona la palabra burdel y sí, en cambio, el lugar donde acontece "la fuga del tiempo", que es un *bordei* o construcción típica de Rumania, cuyos cimientos están por debajo del nivel del suelo lo que hace aparentar que la casa estuviera enterrada. En su versión francesa, se incluyen otros tres relatos: *Les trois grâces*: *nouvelles*; trad. del rumano de Marie-France Ionesco (el relato *Les trois grâces*) y Alain Paruit; Paris: Gallimard, 1984, 342 páginas: ("Le Bordeï des bohémiennes"; "Adieu!"; "Le pont";

"Incognito à Buchenwald"; "Cher Denys, en sa cour"; –que corresponde al relato rumano *In curte la Dionis*–; "La pélerine" –*La capa*–).

13. *Relatos fantásticos*; trad. del rumano de Joaquín Garrigós Bueno; Barcelona: Kairós, 1999, 155 páginas. "Uniformes de general", "Ivan", "Un hombre grande" y "Doce mil cabezas de ganado" integran este cuarteto de narraciones que son, a la vez, una meditación sobre el tiempo ulterior a la vida. En francés apareció en 1981 bajo el título *Uniformes de général*; trad. del rumano de Alain Paruit; Paris: Gallimard, 1981. Escritos en distintos momentos y ciudades (Chicago 1971, Nueva York 1977, Cascaes 1945, París 1952), los cuatro relatos reflejan la policronía del arte narrativo de Eliade, así como su vocación por el misterio literario. Sabemos que "Un hombre grande" lo termina la tarde del 25 de enero de 1945, según consigna en su *Diario portugués* (véase, p. 188).

14. *Diecinueve rosas*; trad. del rumano de Joaquín Garrigós Bueno; Barcelona: Kairós, 2001, 170 páginas. La versión francesa de esta novela es: *Dix-neuf roses*; trad. del rumano de Alain Paruit; Paris: Gallimard, 1982. Al igual que en varias de sus narraciones –*La serpiente*, por ejemplo–, el personaje central, el escritor Anghel Dumitru Pandele (A.D.P.) logra instalarse en un tiempo distinto junto con un grupo de personas y actores, el día de Navidad.

15. *Tiempo de un centenario. Dayán*; trad. del rumano de Joaquín Garrigós Bueno; Barcelona: Kairós, 1999, 183 páginas. En inglés, el primer relato se titula *Youth without youth* (*Youth without Youth and other Novellas;* trans. Mac L. Ricketts; Ohio: Ohio State University Press, 1988, 256 páginas; esta versión inglesa incluye también los relatos *Diecinueve rosas* y *La capa*), que corresponde fielmente al título original en rumano. El primer relato, escrito en París en 1976 y dedicado a Sybille (hermana de Christinel, segunda esposa de Eliade), puede resumirse en este párrafo de la narración misma, cuyo personaje central, Dominic, accede a otra dimensión de tiempo por un rayo que cae en la *Noche de Resurrección;* para la policía, "su inconsciencia, su recuperación y rejuvenecimiento, es una invención de los legionarios. [Lo que], en realidad, es una leyenda fabricada para camuflar a un importante jefe legionario" (p. 40). Es oportuno recordar que a los quince o dieciséis años, Eliade no podía "soportar la tormenta, los truenos y los rayos (los rayos sobre todo)", después de que una tormenta rompió el mástil del barco en que navegaba y lo llevó a alta mar en el Mar Negro. "(Un año antes había estado a punto de ser fulminado en los Cárpatos, porque en el momento en que estalló la tormenta, sentí una exaltación dionisíaca, saltaba, gritaba entre las rocas. El rayo cayó a diez metros, sin conseguir, sin embargo, calmar mi exaltación)" (*Fragmentos de un diario*, p. 118). Es probable que este relato haya cobrado forma a partir de una obra de teatro inconclusa que tituló *Juventud sin vejez* (véase la anotación del 15 de septiembre de 1941 del *Diario portugués*, p. 20). El segundo relato, finalizado en diciembre de 1980 entre Palm Beach y Chicago, y dedicado con nostalgia *a los últimos*, describe la experiencia extática del protagonista, Dayán, como si fuese un complot de la *Securitate*, que lo recluye en un psiquiátrico.

16. *Isabel y las aguas del diablo*; Col. Relecturas Narrativa; trad. de Joaquín Garrigós; Madrid: Espasa-Calpe, 2003, 202 pp. (*Isabel si Apele Diavolului* ; Bucarest: Editura Nationala Ciornei, 1930, 236 páginas). Eliade anota que en 1929, en Calcuta, escribía el capítulo "Sueño de una noche de verano" de esta novela, "que comparte el sueño solsticial, estructurado diferentemente y desarrollado en otros niveles, que se encuentra también en el centro de *La noche de San Juan*". (*Fragmentos de un diario*, p. 69). Escribe la novela en pocas semanas para "recuperar la salud y el equilibrio" y la concluye en agosto de 1929, "después de seis o siete meses de gramática sánscrita y de filosofía india". Inicialmente se iba a llamar *Typhon*, pero le cambió el nombre y la terminó en pequeños intervalos en cuatro meses. Fue la primer novela de Eliade que salió a la imprenta (Véase *Diario íntimo de la India*, p. 56 *infra*.). El personaje es un joven rumano que atraviesa Ceilán, Madrás y se detiene en Calcuta, donde "se instala en una pensión anglo-india como aquella en que yo

vivía. Hay allí muchachas, jóvenes fascinadas con toda clase de problemas. Viene luego la presencia del *diablo* y toda una serie de cosas que suceden porque el personaje principal está obsesionado por el *diablo*..." (*La prueba del labertinto*, p. 50). En 1944 afirmaba: "Nunca habría supuesto que, a los 22 años, podría escribir un libro tan denso, turbador y original al mismo tiempo" (*Diario portugués*, p. 131). A diferencia del personaje principal, "el doctor", dice Eliade que no se parece a él en los siguientes aspectos: "nunca he creído en el diablo, nunca he tenido la obsesión del pecado ni la conciencia del mal; he sido siempre, y sigo siendo, amoral en lo referente al erotismo". Y añade: "obsesionado por la sacralidad, familiarizado con la terminología, las estructuras y las inquietudes místicas, mi tragedia íntima ha sido y sigue siendo un extraño hibridismo [...]. La necesidad de pecar fue lo que me llevó a escribir en *Isabel* la escena de homosexualidad" (*Diario portugués*, p. 229).

17. *La columna infinita*; traducción de José Antonio Hernández García y Mihaela Mihailescu; s/e, 70 páginas. Una extraordinaria obra teatral donde analiza el sentido de la obra del escultor rumano Constantin Brâncuşi

II. DIARIOS, MEMORIAS E IMPRESIONES DE VIAJE

18. *Diario (1945-1969)*; Colección Ensayo; traducción del rumano de Joaquín Garrigós; Barcelona: Kairós, 2001, 368 páginas. Esta es la versión completa de la que se tituló *Fragmentos de un diario*; trad. del francés de Isabel Pérez-Villanueva Tovar; Colección Boreal n. 18; Madrid: Espasa-Calpe, 1979, 336 páginas. Tres breves partes ("Ascona, 1950", "Ascona, 1951" y "Brancusi") aparecen traducidas también en la antología *El vuelo mágico* (véase). Es un diario sumamente interesante, lleno de observaciones, sugerencias, lecturas y episodios muy reveladores, además de síntesis geniales de su pensamiento: "La vida religiosa del hombre moderno es ahora *inconsciente*. Sólo el inconsciente es todavía *religioso*" (*Fragmentos*..., p. 250). Aunque muy breve, aparece relatada su estancia en México, del 29 de enero al 21 de febrero de 1965, donde estuvo para dictar una serie de conferencias en *El Colegio de México*. La versión del rumano refiere que conoció a Juan Rulfo, lo que no se señala en la versión francesa de Espasa-Calpe. El incansable traductor de Eliade al español, Joaquín Garrigós, dice a propósito de la versión íntegra del Diario: "Luc Badesco, traductor del primer volumen [...] tras la traducción, destruyó dos copias a máquina de los cuadernos originales pensando que, al estar en francés, no haría falta el original, pues el francés le aseguraba la inmortalidad. Con ello mutiló un 20% del texto total del diario, que hoy necesariamente debe traducirse del francés" (véase el artículo de Joaquín Garrigós "Mircea Eliade y sus traducciones" en la revista especializada en la labor de traducción *Vasos comunicantes* de España, publicado también en México en: *Sábado*, Nueva Época; Suplemento Cultural del diario mexicano *unomásuno*; n. 1287, 1 de junio de 2002, pp. 6-7).

19. *Diario íntimo de la India*, *1929-1931. Novela indirecta*; Col. Narrativa, n. 311; 2ª ed. corregida; trad. del rumano de Joaquín Garrigós Bueno; Valencia: Pre-textos, 1998, 237 páginas. Se trata del libro en rumano *Şantier* (*Cantera;* que puede traducirse como taller); Bucarest: Editura Cugetarea, 1935, 276 páginas. A diferencia del libro *La India*, este *Diario* carece de anotaciones de fecha, lo que le confiere un ritmo y un estilo de relato o "novela indirecta", un poco a la manera de algunos relatos de Drieu la Rochelle.

20. *Diario portugués*; traducción del rumano de Joaquín Garrigós Bueno; Barcelona: Kairós, 2001, 297 pp. Eliade permaneció como agregado cultural de la Legación Real de Rumania en Lisboa del 10 de febrero de 1941 hasta septiembre de 1945 (antes lo fue en Londres, de marzo a septiembre de 1940, donde vivió el fragor de los bombardeos alemanes). Sin duda, estos diarios reflejan momentos muy importantes en los que Eliade vivió situaciones límite: en septiembre de 1940 fue evacuado de Londres a Oxford. Son de enorme interés sus notas acerca de la intelectualidad, el arte y la cultura de Portugal y España (Ortega, Zubiri, D'Ors, etc.). En sus *Fragmentos de un diario* (7 de febrero de 1965), comenta que el "Parque Río de Janeiro" de la

ciudad de México le evocaba su estancia en Portugal (pp. 298-299). En agosto de 1942 hizo una última y fugaz visita a Rumania, donde dejó numerosos *dossiers* de trabajo y muchas carpetas con sus diarios y anotaciones juveniles. Esta edición contiene además cuatro apéndices, uno de los cuales es el prólogo a su libro *Salazar y la revolución de Portugal*. Revelador en muchos sentidos, es un diario fundamental para conocer el período de reafirmación de su vocación y muchos detalles íntimos, incluida su frenética sexualidad juvenil. Rasgo importante de anotar es que este diario fue publicado primeramente en español, pues su versión en rumano no había sido autorizada y la versión en inglés, debida a Mac Linscot Ricketts y que estaba hecha aún antes que la edición española, no había encontrado editor. En rumano se publicó en el año 2006.

21. *Memoria I, 1907-1937. Las promesas del equinoccio*; trad. del francés de Carmen Peraita; Madrid: Taurus, 1982, 322 páginas. Al concluir su etapa como editorial independiente, Taurus dejó sin publicar el libro *Memoria II, 1937-1960*. Estas memorias documentan detalladamente varios hechos relevantes en la vida juvenil de Eliade: su proceso después de que apareció *La señorita Cristina*, su internamiento en el campo de concentración de Miercurea Ciuc, etcétera. Contiene al final un muy útil índice de nombres de intelectuales rumanos, con una breve semblanza de sus obras e ideas, información que no es asequible en otras enciclopedias ni en diccionarios biográficos especializados en español.

22. *La India*; trad. del rumano de Joaquín Garrigós Bueno; Barcelona: Herder, 1997, 237 páginas. La versión original rumana es: *India*; Bucarest: Editura Cugetarea, 1934, 279 páginas. Para algunos estudiosos de la obra de Eliade, esta es la obra más representativa de distintos aspectos de su vida espiritual e intelectual, pues sobresalen y se amalgaman singularmente su talento literario, su capacidad analítica y de observación, su conocimiento sobre la espiritualidad hindú y su vocación como fundador de un método de estudio de la historia de las religiones. Los 24 textos reunidos (artículos, fragmentos de diarios y anotaciones extensas) nos presentan una visión integral, y a la vez profunda, de su vida en la India. Notables todos por su excepcional calidad literaria, sobresale el artículo "110° Farenheit, ciclón dirección SO". Es sorprendente la madurez y la profundidad con la que había asimilado un orbe espiritual distinto al rumano, tomando en cuenta que frisaba los veinticinco años. La mayoría son colaboraciones que enviaba al diario rumano *Cuvântul* (*La Palabra*) donde, desde noviembre de 1926, publicaba al menos dos artículos a la semana. Cinco capítulos de este *Diario* aparecen también en la antología *El vuelo mágico* (véase): "Peregrinación a Ramashwaram..."; "Diario del Himalaya, 1929"; "Rishikesh"; "Svarga-Ashram"; y "Durga, diosa de las orgías" (pp. 37-63). Otra porción de sus artículos y colaboraciones en su ruta hacia India se publicó bajo el título *La biblioteca del Maharajá*.

23. *Erotismo místico en la India*; traducción del francés de Miguel Portillo; Colección Sabiduría Perenne; Barcelona: Kairós, 2002, 83 pp. Contiene tres breves escritos; dos de ellos ("Sobre la erótica mística india" y "La India a los veinte años") escritos seguramente durante su estancia en Francia. El primero es una muy profunda reflexión sobre el *maithuna* (ceremonial sexual) yóguico-tántrico. El segundo es una rememoración de su estancia en la India. El tercero, titulado "Borobudur, templo simbólico", es un ensayo sobre el simbolismo de la arquitectura religiosa, aparecido originalmente en *La isla de Eutanasio* (véase). En 1994 apareció por primera vez, en forma de libro, una compilación titulada *Erótica mística en Bengala* (*Estudios de Indianística, 1929-1931*), de donde el traductor francés, Alain Paruit, tomó la idea de hacer un volumen más pequeño, pues el original contiene dieciocho artículos, ensayos y anotaciones y un epistolario (véase). Es importante apuntar esto porque el lector común puede sucumbir ante las argucias editoriales de Gallimard y de Alain Paruit.

III. ENSAYOS, ENTREVISTAS Y ANTOLOGÍAS DE SU OBRA

24. *Fragmentarium*; trad. de Cristian Iuliu Aslineau y Carlos Otto; colección "La dicha de enmudecer"; Madrid: Trotta, 2004, 181

páginas. La edición original es: *Fragmentarium* Bucarest: Editura Vremea, 1939, 160 páginas. Es una colección de 65 artículos breves que, junto con *Soliloquii* (1930) y *Oceanografie* (1934), constituye su tercer volumen de anotaciones y ensayos. Dedica un artículo al libro *De lágrimas y santos* de su amigo Emil Cioran. Amén de su correspondencia y las alusiones frecuentes en sus diarios cuando Eliade visitaba París, tenemos dos testimonios de la admiración de Cioran hacia Eliade: "Los comienzos de una amistad" y "Por fin una existencia realizada" (E. M. Cioran, *Ejercicios de admiración y otros textos*; trad. del francés de Rafael Panizo; Col. Marginales n. 117; 2ª ed; Barcelona: Tusquets, 1995, pp. 109-118 y 183-185). Varios artículos de esta obra aparecen perfectamente traducidos del francés en la antología *El vuelo mágico* (véase: "A propósito de un cierto *sacrificio*"; "Ascesis"; "Secretos"; "Consejo para quien se va a la guerra"; "No me interesa nada..."; "Profanos"; "Supersticiones"; "Vestimenta y símbolo"; "Vacuidad"); edición y traducción de Victoria Cirlot y Amador Vega; Colección El Árbol del Paraíso n. 2, 2ª edición; Madrid: Ediciones Siruela, 1997, pp. 65-86). Había aparecido antes una muy lamentable edición que adolecía de numerosas erratas con una traducción muy deficiente; sin duda, la obra de Eliade peor traducida al español: *Fragmentarium* (ensayos); trad. de la edición francesa de Daniel Gutiérrez Martínez; Colección Los Paraísos Circulares; México, D. F.: Editorial Nueva Imagen, 2001, 231 páginas.

25. *La isla de Eutanasius*; traducción de Cristian Iuliu Ariesanu; colección "La dicha de enmudecer"; Madrid: Trotta, 2005, 184 pp. La edición original es: *Insula lui Euthanasius* (*La isla de Eutanasio*, ensayos); Bucarest: Editura Fundatiilor Regale pentru arta si literatura, 1943, 392 páginas, con una segunda edición en 1993 en la editorial Humanitas. Publicado en Francia, en traducción del rumano de Alain Paruit, en dos libros: *L'Île d'Euthanasius*, París: Éditions de L'Herne, 2001, 194 pp.; y *Une nouvelle philosophie de la lune*, París: Éditions de L'Herne, 2001, 170 pp. Esta versión al español está tomada de la edición francesa, por lo que en realidad contiene la mitad de los artículos del original rumano. La versión rumana original contiene los ensayos y artículos siguientes:

I. Algunos problemas: "La isla de Eutanasio"; "La escala de Julien Green"; "El folklore como instrumento del conocimiento"; "Borobudur, templo simbólico"; "El concepto de la libertad en el pensamiento indio"; "Una nueva filosofía de la Luna"; *"Locum refrigerii"*; "Antes del milagro griego"; "Antes y después del milagro bíblico"; "Entre Elefantina y Jerusalén"; "El simbolismo del árbol sagrado"; "Un sabio ruso a propósito de la literatura china"; "Viejas controversias"; "Un museo rumano repleto"; "Historia de la medicina en Rumanía"; "Un nuevo género de literatura revolucionaria"; "A propósito de una ética del poder"; "Lucian Blaga y el sentido de la cultura"; "Un episodio de Parsifal";

II. Algunos hombres: "Italo Svevo";"Samuel Butler"; "Aldous Huxley"; "G. K. Chesterton"; "Unamuno y el mito español"; "Ananda Coomaraswamy"; "La muerte de Rudolf Otto"; "Papini, historiador de la literatura italiana"; "D'Annunzio desconocido"; "D'Annunzio póstumo"; III. Diario de lectura: "Notas sobre el arte indio"; "Notas sobre la iconografía india"; "Por oposición"; "España y nosotros"; "Las luces del siglo XVIII"; "George Bernard Shaw y la virgen negra"; "En torno a Gobineau"; "Barbellion"; "Diarios de pintores"; "El diario de Sei Shonagon"; "Joaquín de Fiore"; "La España de Unamuno"; "Temas folclóricos y creación artística; "Una nueva vida de 'Gianfalco' ". Algunos artículos de este libro aparecieron previamente en dos publicaciones periódicas mexicanas.

26. *La prueba del laberinto. Conversaciones con Claude Henri Rocquet*; trad. del francés de José Valiente Malla; Madrid: Ediciones Cristiandad, 1980, 204 páginas. Además de ser una entrevista sumamente reveladora e interesante, contiene al final una bibliografía muy completa de las obras de Eliade y de lo que se había escrito acerca de él hasta 1979.

27 *El vuelo mágico*; edición y traducción de Victoria Cirlot y Amador Vega; Colección El Árbol del Paraíso n. 2, 2ª edición; Madrid: Ediciones Siruela, 1997, 255 páginas. Indudablemente, una selección muy

representativa y acertada de las distintas facetas intelectuales de Mircea Eliade; incluye también distintos capítulos del libro *Briser le toit de la maison. La creativité et ses symboles* (*Romper el tejado de la casa. La creatividad y sus símbolos*), edición compilada y dirigida por Alain Paruit; Paris: Gallimard, 1985, y que aún no se ha traducido al español íntegramente. Sin embargo, desde la primera edición de *El vuelo mágico* en 1995, han aparecido muchas obras de Eliade traducidas a nuestro idioma, gracias a la infatigable labor de Joaquín Garrigós Bueno, por lo que la bibliografía en español que aparece al final ya no es tan completa, amén de algunas obras que no consideraron los autores y que ya habían sido traducidas en esos años, como es el caso de *La serpiente* y *A la sombra de una flor de lis*. Contiene también una selección de libros publicados acerca de Eliade, que se complementa muy bien con la que aparece en *La prueba del laberinto*, basada a su vez en la que se publicó en Francia: *Mircea Eliade;* Cahier de "L'Herne", n. 33; dirigido por Constantin Tacu, en colaboración con Georges Banu y Marie-France Ionesco; Paris: L'Herne, 1978, 410 páginas. Este libro contiene 10 escritos, entonces desconocidos, de Mircea Eliade: "Recuerdos de juventud"; "La India a veinte años" (en español aparece en *Erotismo místico en la India*; trad. del francés de Miguel Portilla; Colección Sabiduría Perenne; Barcelona: Kairós, 2002, 83 pp.); "Diario himalayo"; "Arquitectura sagrada y simbolismo" (tomado de *Fragmentarium*); "El mito de la alquimia"; "La concepción de la libertad en el pensamiento indio"; "El folklore como medio de conocimiento"; "Borobudur, templo simbólico" (tomados estos tres últimos de *La isla de Eutanasio*); "Jung o la respuesta a Job" (que aparece en *El vuelo mágico*); y el relato *Las gitanas* (incorrectamente traducido como *El burdel de las gitanas*).

IV. HISTORIA DE LAS RELIGIONES; ANTOLOGÍAS Y OBRAS COORDINADAS POR ELIADE

28. *Tratado de Historia de las Religiones*; prefacio de Georges Dumézil; trad. del francés de Tomás Segovia; México, D.F.: Era, 1972, 462 páginas; en el año 2000 va en su 14ª edición. Eliade dedica esta obra a Nina Mareş, fallecida en noviembre de 1944 y con quien se casó en enero de 1934. Llama la atención que dedique esta obra, culminación de su enciclopédico y juvenil genio analítico y observador, a Nina Mareş, mientras que tanto la monumental *Historia de las ideas y creencias religiosas* como su *Diccionario de las Religiones*, decantadas y maduras sumas sintéticas de su talento reflexivo, las dedica a su segunda esposa, Christinel, quien falleció en 1998. Existe en español una primera versión de esta obra: *Tratado de historia de las religiones: morfología y dialéctica de lo sagrado*; trad. de Asunción Medinaveitia; Biblioteca de Cuestiones Actuales; Madrid: Instituto de Estudios Políticas, 1954, 453 pp.; misma versión que fue utilizada en la edición: Series Academia Christiana n. 13; Madrid, Cristiandad, 2ª. ed; 1981, 474 páginas; la presentación de 1974 en esta misma editorial era en 2 volúmenes de formato de bolsillo, 268 y 266 páginas. Eliade redacta en rumano en 1945 los *Prolegómenos a la historia de las religiones*, obra que comenzó en Oxford en 1940-1941 y que publica en París en 1949 como *Traité d'histoire des religions*.

29. *La búsqueda. Historia y sentido de las religiones*; trad. del inglés de Alfonso Colodrón; Barcelona: Kairós, 1999, 230 páginas. Hay una versión anterior traducida por Dafne Sabanes de Plou y María Teresa La Valle; Buenos Aires: Ediciones Megápolis, 1971, 206 páginas. La versión original es: *The Quest. History and Meaning in Religion*; Chicago: London University Press, 1960, 180 pp. En ocho capítulos reformulados de varios ensayos aparecidos en revistas, conocemos los fundamentos de su visión sobre la disciplina en la que se convirtió en el maestro indiscutible. El capítulo titulado "Crisis y renovación de la historia de las religiones" aparece traducido en la antología *El vuelo mágico* (véase, pp. 171-193). El 25 de abril de 1951 parece prefigurar esta obra: "Tendré que escribir un día una *historia racional* de toda mi producción científica y filosófica, mostrando el lazo secreto de todas estas obras aparentemente inconexas, explicando por qué las he escrito y en qué medida contribuyen no a la creación de un *sistema*, sino a la fundación de un método" (*Fragmentos de un diario*, p. 94).

30. *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*; trad. del francés de Jesús Valiente Malla; Madrid: Ediciones Cristiandad, 4 tomos (t. 1, *De la Prehistoria a los misterios de Eleusis*, 1978, 615 páginas.; t. 2, *De Gautama Buda al triunfo del cristianismo*, 1979, 648 páginas.; t. 3, en dos volúmenes: *De Mahoma al comienzo de la modernidad*, 1983, 480 páginas, y el segundo volumen: *Del buen salvaje a las teologías ateas contemporáneas*, 1986; t. IV, *La religión en sus textos. De los primitivos al Zen*, 1979, 790 páginas). En el primer tomo aparece la dedicatoria a Christinel Cottesco, con quien se casó el 9 de enero de 1950; sus padrinos de boda fueron Sybille y Émile Cioran. La casa editorial Paidós reeditó esta misma traducción en 1999. Del tomo IV existe también otra edición: *De los primitivos al Zen*; trad. Dolly Basch; Buenos Aires: Ediciones Megápolis, Asociación Editorial Aurora, 1978, 4 volúmenes (I, *Dioses, diosas y mitos de la creación*, 240 pp.; II, *El hombre y lo sagrado*, pp. 245-490; III, *La muerte, la vida después de la muerte y la escatología*, pp. 501-652; IV, *De brujos, adivinos y profetas*, pp. 661-790).

La editorial Herder de Barcelona publicó en 1989 un volumen de 616 páginas, que sería la tercera parte del tomo III y cuyo subtítulo es *Desde la época de los descubrimientos hasta nuestros días*. Este tomo incluye a las religiones autóctonas de Australia, Oceanía, América, Japón, China, Indonesia y África Occidental, a las que se deben conceptos fundamentales como maná, tabú o fetichismo. Este volumen quedó inconcluso al fallecer Eliade en abril de 1986, y fue coordinado y dirigido finalmente por su cercano discípulo Ioan P. Couliano (véanse en esta bibliografía los prefacios de Eliade a dos de sus obras). En este último volumen de la *Historia de las creencias y de las ideas religiosas* participaron varios especialistas que prosiguieron con los lineamientos que Mircea Eliade fijó para los tomos anteriores.

31. *De Zalmoxis a Gengis-Khan. Religiones y Folklore de Dacia y de la Europa Oriental*; trad. del francés de Jesús Valiente Malla; Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985, 265 páginas. Aquí aparece el ensayo que fue publicado como monografía en rumano: *Comentarii la legenda Masterului Manole* (*Comentarios a la leyenda del maestre Manolo*); Bucarest: Editura Publicon, 1943, 144 páginas. En varias partes de los *Fragmentos de un diario* hace alusión al "cristianismo campesino de la Europa oriental que no es, de hecho, más que una liturgia cósmica" (p. 270). Al comentar su artículo "La inmersión cosmogónica" aparecido en la *Revue de l'Historie des Religions* de 1961, afirmaba que la resistencia en Europa, sobre todo contra el Antiguo Testamento "se puede descubrir en el folklore europeo, donde no aparece el tema cosmológico fundamental de la Biblia, la creación *ex nihilo*" (*Fragmentos*... p. 289). También afirma en los mismos *Fragmentos*..: "La naturaleza como tal no podía ya interesar *existencialmente* a los cristianos. Sólo los campesinos de la Europa oriental han conservado la dimensión cósmica del cristianismo" (p. 193). Las religiones y el folklore de Dacia y de la Europa Oriental han interesado a diversos estudiosos rumanos; al respecto existe una correspondencia interesante acerca de Dacia y la Tradición Hiperbórea entre R. Guénon (1886-1951) y V. Lovinescu (1905-1984) publicada en la revista *Symbolos*. Otro rumano notable, Michel Vâlsan, tuvo también una estrecha relación con René Guénon, pues dirigió *Études Traditionelles* durante años y a él se debe la preparación, selección y edición póstuma de *Símbolos Fundamentales de la Ciencia Sagrada*.

32. *Introducción a las religiones de Australia*; trad. I. Pardal; Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1975, 181 páginas. El 13 de marzo de 1963 Eliade anota: "Desde hace muchas semanas vivo exclusivamente con los australianos (...). ¿Cómo podría evidenciar mejor la estructura platónica de la espiritualidad australiana? Para los australianos conocer significa recordar. La iniciación desarrolla un largo proceso de *anamnesis*: el neófito no aprende sólo los mitos secretos que explican y justifican toda la existencia, sino que se descubre a sí mismo, se *reconoce* en el Antepasado mítico cuya reencarnación es" (*Fragmentos de un diario*, p. 265).

33. *Los rumanos. Breviario histórico*; Madrid: Editorial Estylos, 1943. El título portugués es *Os Romenos, latinos do Oriente*; trad. del manuscrito francés de Eugenio Navarro;

Lisboa: Livraria Clássica Editora, 1943, 95 páginas. Esta monografía apareció posteriormente en una editorial rumana pero en su traducción española: *Los rumanos. Breviario histórico;* Bucarest: Meridiane, 1992, 69 páginas. Próximamente aparecerá también una versión en México traducida del portugués.

V. SIMBOLISMO, SACRALIDAD Y MITOS

34. *Imágenes y símbolos*; trad. del francés de Carmen Castro; 3ª edición; Colección Ensayistas n. 1; Madrid: Taurus, 1983, 196 páginas. Es una obra aparecida en francés en 1955 y dedicada a su padre Gheorghe Eliade (1870-1951). La primera versión en español es también de 1955.

35. *Lo sagrado y lo profano*; trad. del francés de Luis Gil F., Colección Punto Omega, n. 2; 3ª edición; Madrid: Labor/Guadarrama, 1979, 185 páginas. Existe la misma versión en ediciones más recientes de las editoriales barcelonesas Labor y Paidós Orientalia, de 1992 y 1998, respectivamente. "Cuando algo *sagrado* se manifiesta (hierofanía), al mismo tiempo algo *se oculta*, se hace críptico. Aquí está la verdadera dialéctica de lo sagrado: por el sólo hecho de *mostrarse, lo sagrado se esconde*" (*Fragmentos de un diario*, p. 305).

36. *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*; trad. Ricardo Anaya; El Libro de Bolsillo, n. 379; 4ª edición; Madrid: Alianza Editorial/Emecé, 1984, 174 páginas. La primera versión en español apareció en la Colección Grandes Ensayistas; Buenos Airés: Emecé Editores, 1952, 188 páginas. La misma versión ha sido reimpresa en Alianza Editorial y, recientemente, en una reedición de El Arcón de Emecé, de Buenos Aires, en el año 2001, en 187 páginas. Eliade consideraba este libro como una innovadora filosofía de la historia, ya que "nada nuevo se produce en el mundo, pues todo no es más que la repetición de los mismos arquetipos primordiales; esa repetición, que actualiza el momento mítico en que el gesto arquetípico fue revelado, mantiene sin cesar al mundo en el mismo instante auroral de los comienzos. El tiempo se limita a hacer posible la aparición y la existencia de las cosas. No tiene ninguna influencia decisiva sobre esa existencia, puesto que también él se regenera sin cesar." Este libro resultó muy importante para los lectores de habla hispana; Eugenio D'Ors, con quien había sostenido "dos o tres largas conversaciones", publicó una reseña muy favorable de este libro en el diario *¡Arriba!* el 3 de junio de 1951, con el título "Del mito". Desde el 3 de octubre de 1949, Eliade consigna en su *Diario* que D'Ors le enviaba recensiones que se hacían al *Mito del eterno retorno*. La versión francesa es de 1949. Cuando Eliade conoce a Borges el 30 de enero de 1968, éste le menciona que había leído *Le Mythe de l'Eternel Retour* y le llama la atención "sobre el hecho de que el tema fue discutido por Hume"; pero Eliade acota: "(naturalmente Hume, hablando de átomos, se había inspirado en Lucrecio, lo que no le he dicho)" (*Fragmentos de un diario*, p. 323).

37. *Mito y realidad*; trad. Luis Gil; Colección Punto Omega, n. 25; 4ª edición; Madrid: Guadarrama, 1981, 231 páginas. Esta misma versión fue reeditada por: Colección Sabiduría Perenne; Barcelona: Kairós, 1999, 217 páginas. La edición más reciente, con el título original francés: *Aspectos del mito*; Colección Paidós Orientalia, n. 69; Barcelona: Paidós, 2000, 174 páginas. "[...] los *Misterios* han apaciguado la sed de mito de las *élites* europeas, a lo largo de la terrible sequía de las almas provocada por el triunfo del cientificismo y del positivismo" (*Fragmentos de un diario*, p. 283). Del ensayo "La mandrágora y los mitos del *nacimiento milagroso*", incluido en este libro, René Guénon hizo una reseña que aparece en la revista *Études Traditionnelles* de abril de 1949.

38. *Mitos, sueños y misterios*; Colección Paraísos Perdidos, n. 2; trad. del francés de Mariana de Alburquerque; Madrid: Grupo Libro 88, 1991, 251 páginas. Hay también una edición más reciente: Colección Sabiduría Perenne; trad. del francés de Miguel Portillo; Barcelona: Kairós, 2000, 271 páginas. La primer traducción de esta obra al español es argentina: trad. de Lysandro Z. D. Galtier; Col. Los Libros del Mirasol, n. 182; Buenos Aires: Compañía General Fabril Editora, 1961, 277 páginas. Al finalizar, en octubre de 1959, el prefacio para la versión inglesa de este libro publicado originalmente en francés, Eliade

afirmaba que veía la Historia de las Religiones como una disciplina total. El inconsciente y el mundo no occidental "se dejará descifrar por la hermenéutica de la Historia de las Religiones" (*Fragmentos de un diario*, p. 192). El capítulo de este libro titulado "El vuelo mágico" (pp. 103-116) da título a la antología *El vuelo mágico* (véase).

39. *El mito del buen salvaje*; trad. del inglés de Damián H. Salas, Colección Mínima; Buenos Aires: Editorial Almagesto, 1991, 48 páginas. Mircea Eliade sostiene que la invención del "buen salvaje" (entre los siglos XVI y XVIII) constituyó la revalorización secularizada del mito del Paraíso terrestre. La misma nostalgia por la condición edénica perdida puede buscarse en las prácticas yóguicas, en los trances chamánicos, en los rituales del canibalismo y, sorprendentemente, en la terapia psicoanalítica. Se trata de una versión extraída de su *Historia de las ideas y las creencias religiosas* (véase).

40. *Mefistófeles y el andrógino*; trad. del francés de Fabián García Prieto; Colección Punto Omega, n. 79; 2ª. Edición; Labor/Guadarrama, 1984, 276 páginas. Existe una reedición de esta versión: Colección Sabiduría Perenne; trad. del francés de Fabián García Prieto; Barcelona: Kairós, 2001, 240 páginas. Esta obra tiene su antecedente rumano en el libro *Mitul reintegerari* (*El mito de la reintegración*); Bucarest: Editura Vremea, 1942, 110 páginas. Una variante del capítulo "El misterio de la cuerda" incluido en este libro (pp. 205-211), aparece en la antología *El vuelo mágico* (véase) bajo el título "El *milagro de la cuerda* y la prehistoria del espectáculo" (pp. 127-138).

VI. INICIACIÓN, CHAMANISMO Y MODAS CULTURALES

41. *Iniciaciones místicas*; trad. del inglés de José Matías Díaz; Colección Ensayistas n., 134; Madrid: Taurus, 1975, 225 páginas. Publicado posteriormente con su título original en inglés como *Nacimiento y renacimiento: el significado de la iniciación en la cultura humana*; Colección Sabiduría Perenne; trad. del inglés de Miguel Portillo; Barcelona: Kairós, 2001, 232 páginas. Se trata de las primeras seis conferencias que pronunció en la Universidad de Chicago en septiembre de 1956, en el marco de las *Haskell Lectures*.

42. *Muerte e iniciaciones místicas*; trad. del inglés de Javier Arias; La Plata: Terramar, 2008, 200 páginas. Es un estudio donde analiza el significado de los ritos de iniciación, desde el chamanismo y las sociedades secretas hasta los rituales de diversas religiones.

43. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*; trad. del francés de Ernestina de Champourcin, revisada por Lauro José Zavala; 1ª reimpresión de la 2ª edición; México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1976, 484 páginas. La primera versión es de1960. Cuando todavía estaba escribiendo esta obra, en junio de 1949, Eliade anotaba que le gustaría que, al concluirlo, "fuese leído por los poetas, los dramaturgos, los críticos literarios, los pintores. ¿Quién sabe si no sacarían más provecho de esa lectura que los orientalistas y los historiadores de religiones..? (*Fragmentos de un diario*, p. 67).

43. *Ocultismo, brujería y modas culturales*; trad. del inglés de E. Butelman; Colección Paidós Orientalia, n. 55; Barcelona: Paidós, 1997, 168 páginas. Esta es una reedición de la misma versión publicada en Buenos Aires por ediciones Marimar en 1977, 216 pp. En seis capítulos el autor explica, desde el punto de vista de la Historia de las Religiones, el auge que experimentan las ciencias ocultas al finalizar el siglo XX e iniciar el siglo XXI; Eliade cataloga en este texto a René Guénon como "el representante más prominente del esoterismo moderno". El capítulo "Modas culturales e historia de las religiones" aparece traducido también en la antología *El vuelo mágico* (véase).

VII. ALQUIMIA

44. *Herreros y alquimistas*; Sección Humanidades de El Libro de Bolsillo, n. 533; trad. del francés de E. T.; Madrid: Taurus/Alianza Editorial, 1974, 208 páginas. Existen ediciones más recientes en Alianza Editorial Mexicana. La primera versión en español es de Manuel Pérez Ledesma; Madrid: Taurus, 1959, 211 pp. De esta obra dice el 8 de diciembre de 1955: (*Fragmentos de un diario*, p. 142): "*Le Yoga. Inmortalité et liberté*, acaba de

aparecer. No tengo tiempo de alegrarme; trabajo con ahínco en *Forgerons et alchimistes*. Espero terminarlo antes de Navidad. Intento *decir* en este libro más de lo que me había atrevido a hacer en las demás obras científicas."

45. *Alquimia asiática*; trad. del francés de Isidro Arias Pérez; Colección Paidós Orientalia, n. 32; México, D. F.: Paidós, 1993, 113 páginas. La primera versión rumana de este escrito es: *Alchimia Asiatica*; Bucarest: Editura Vremea, 1934, 76 páginas. A diferencia de *Cosmología y alquimia babilónicas*, este libro fue actualizado por Eliade en su aparato crítico (notas y referencias) para le edición francesa de la editorial l'Herne de 1978, aunque al final conserva la bibliografía aparecida originalmente en 1934. Para Eliade, "el objetivo de los alquimistas no era estudiar la materia, sino liberar el alma de la materia":

46. *Cosmología y alquimia babilónicas*; trad. del francés de Isidro Arias Pérez; Colección Paidós Orientalia, n. 37; Barcelona: Paidós, 1993, 116 páginas. La primera versión de este texto en rumano es: *Comologie si Aalchimie Babiloniana*; Bucarest: Editura Vremea, 1937, 136 páginas. Este libro es una versión perfeccionada del ensayo escrito originalmente en inglés: *Metallurgy, Magic and Alchemy*; Paris; Cahiers de Zalmoxis, I, 1938, 48 páginas. Eliade consideraba que "la alquimia representa la proyección de un drama en términos de laboratorio que es a un tiempo cósmico y espiritual. El *opus magnum* tenía como finalidad tanto la liberación del alma humana como la curación del cosmos".

VIII. YOGA

47. *Yoga. Inmortalidad y libertad*; trad. del francés de Susana Aldecoa; Buenos Aires: Editorial La Pléyade, 1977, 412 páginas. Se trata de una reedición de la versión publicada anteriormente en Buenos Aires: Ediciones Leviatán, 1957, 439 páginas. Existe también la versión mexicana: trad. del francés de Diana Luz Sánchez; Sección de Obras de Filosofía; México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1991, 329 páginas, que incorrectamente se señala como la primera versión en español. A diferencia de la edición argentina, contiene un muy útil índice analítico. Una página de la versión de Susana Aldecoa apareció como: "Un texto de 'Ts'an T'ung Ch'i' ", en la revista chilena *Orfeo*, números 9-10, 1965, p. 22.

48. *Patañjali y el yoga*; trad. del francés de Juan Valmard; Colección Orientalia, n. 1; Buenos Aires: Paidós, 1978, 133 páginas. Sin duda, una síntesis brillante de la obra de Patañjali, autor de los *Yoga-Sutra* que, de acuerdo con algunos estudiosos como Dasgupta, maestro de Eliade, podrían ser dos personas con el mismo nombre. Para Dasgupta, Patañjali el filólogo pudo haber redactado los tres primeros capítulos hacia el siglo II antes de Cristo, mientras que el cuarto capítulo supone que fue redactado con cierta posterioridad, acaso por un homónimo. Llama la atención este hecho, pues algunos elementos literarios identificables con el estilo de Eliade (el doble, la presencia magisterial de Dasgupta, la transmutación de la "materia viva" para modificar su régimen ontológico, la liberación de las leyes del Tiempo, el "descondicionamiento" de la existencia, la conquista de la libertad y la beatitud, la inmortalidad) se prefiguran en la enigmática figura y la obra profunda de Patañjali.

49. *Técnicas del yoga*; trad. del francés de O. Andrieu; Buenos Aires: Compañía General Fabril Editora, 1961, 231 páginas. Existe una versión más reciente, en traducción del francés de Alicia Sánchez; Colección Sabiduría Perenne; Barcelona: Kairós, 2000, 224 páginas. Después de casi cuatro años en la India, entre viajes, la Universidad de Calcuta y un *ashram* en el Himalaya, Eliade completó su tesis doctoral sobre el Yoga. *Técnicas del Yoga* fue el último libro que escribió sobre el tema. El 24 de mayo de 1948 anotaba: "Sorprendido, y encantado, por la reacción tan positiva de los primeros lectores de *Téchniques du Yoga* (Puech, Gastón Bachelard, etc.). Louis Renou me escribe: 'en la masa de la literatura insípida o falsa relativa al Yoga, ha sido Usted el *primero* que ha conseguido un libro exacto, bien documentado, vigorosamente pensado'. Transcribo estas pocas líneas como una dulce amonestación dirigida a las quejas que he proferido durante la redacción de este libro" (*Fragmentos de un diario*, p. 61).

IX. Obras en colaboración; prefacios a obras de otros autores

50. *Metodología de la Historia de las Religiones*; trad. del inglés de Saad Chedid y Eduardo Masullo; Colección Paidós Orientalia n. 20; Barcelona: Paidós, 1986, 199 páginas. Es una obra de ocho capítulos dedicada a la memoria de su amigo Joachim Wach (1898-1955), en colaboración con Joseph M. Kitagawa, Wilfred Cantwell Smith, Raffaelle Petazzoni, Jean Daniélou, Louis Massignon, Ernest Benz y Friederich Heiler. El ensayo de Eliade: "Observaciones metodológicas sobre el estudio del simbolismo religioso" (pp. 116-139). En sus *Fragmentos de un Diario*, comenta la obsesión de los estadounidenses por los problemas metodológicos, pero ello es explicable porque "no tienen todavía una *historia*, no tienen raíces. Desde el punto de vista cultural están todavía en la fase de los pioneros y de los emigrantes: libres, disponibles" (p. 265). Escribe esto no obstante considerar que, más que un sistema, él inauguró un método para el acercamiento y el análisis del fenómeno religioso.

51. *Diccionario de las religiones*; en colaboración con I. P. Couliano; trad. del inglés de Isidro Arias Pérez; Colección Paidós Orientalia, n. 31; México, D. F.: Paidós, 1993, 327 páginas. Es una muy sintética y rica selección de 33 conceptos religiosos, desde las religiones de Africa hasta el Zoroastrismo, además de otros como: Budismo, Celtas, Cristianismo, Hinduismo, Islam, Jainismo, Shinto, Taoísmo, Tracios, etcétera. La muerte impidió que Eliade pudiera ver publicado este trabajo, y en su redacción se utilizaron como base conceptual muchas notas del propio Eliade, redactadas y ordenadas por su joven discípulo Ioan P. Couliano, quien nació en Rumania en 1950 y empezó a colaborar con él en 1975, cuando apenas era estudiante del segundo trimestre. Como paradoja existencial del infatigable lector de novelas policíacas que fue Eliade, Couliano murió asesinado en los baños de la Universidad de Chicago apenas cinco años después de la muerte de su maestro. Eliade también le prologó algunos de sus libros (véanse). Además de los libros aquí citados, Couliano es autor de la obra *Más allá de este mundo. Paraísos, purgatorios e infiernos: un viaje a través de las culturas religiosas*; trad. de Isidro Arias Pérez; Paidós Orientalia; Barcelona: Paidós, 1993, 262 páginas.

52. *Los dioses ocultos. Círculo Eranos.*; Mircea Eliade, E. Neumann y otros; Colección Autores, Textos y Temas; 1ª edición; Barcelona: Anthropos, 1997, 2° vol., 221 páginas. En el primer volumen de textos en español del Círculo Eranos, *Arquetipos y símbolos colectivos*, no figura ningún ensayo de Eliade. Muchos artículos y ensayos, producto de las conferencias que pronunció en Ascona, Suiza, desde agosto de 1950, en el marco de las conferencias *Eranos* –y cuyos animadores fueron C. G. Jung y una admiradora de éste, Olga Fröbe-Kapteyn, a partir de 1930; las conferencias comenzaron a ser compiladas en forma de anuarios desde 1933– aparecen como capítulos de varios de los libros del propio Eliade. Así, por ejemplo, los cuatro primeros capítulos de *Mefistófeles y el andrógino* y los tres últimos estudios de *Mitos, sueños y misterios* (véanse). Una curiosa anotación acerca de un comentario de Jung revela que los conferencistas de Eranos estaban atentos a todos los fenómenos de la realidad: "Jung decía a Corbin que estaba desolado por la existencia real de los *platillos voladores*. Había creído siempre en la importancia simbólica de lo redondo y el círculo; ahora que el *círculo* parece *realizarse* efectivamente, ya no le interesa. Le parecía infinitamente más *real* en los sueños y en los mitos" (*Fragmentos de un diario*, p. 83). En el transcurso de estas conferencias conoció y estrechó relaciones con grandes estudiosos de distintas disciplinas: Karl Kerényi, Henri Corbin, Gershom Scholem, Joachim Wach, G. Van der Leeuw, Louis Massignon, Walter Otto, Paulus Tillich, .Paul Ricoeur, Karl Meuli...

53. *Mitos*; obra colectiva que contiene 10 ensayos y en la que colaboran Mircea Eliade, Alexander Eliot, Joseph Campbell, Detlef-I. Lauf,.[et. al]; varios traductores; Barcelona: Labor, 1976. El artículo de Eliade, y primero del libro, "Los mitos y el pensamiento mítico", aparece entre las páginas 12 y 29.

54. Prefacio de Mircea Eliade a la obra de Ioan P. Couliano, *Eros y magia en el Renacimiento:*

1484; trad. de Neus Clavera y Helene Rufat; Colección El Arbol del Paraíso, n. 17; Madrid: Ediciones Siruela, 1999, 410 páginas.

55. Prefacio de Mircea Eliade a la obra de Ioan P. Couliano, *Experiencias del éxtasis. Estudio de la ascensión extática desde el punto de vista de la historia de las religiones*; trad. del francés de Isidro Arias Pérez; Colección Orientalia, n. 40; Barcelona: Paidós, 1994, 218 páginas. La breve presentación de Eliade aparece en las páginas 9 y 10.

56. Prefacio de Mircea Eliade a la obra de Laurette Sejourné, *El universo de Quetzalcóatl*; traducción de Arnaldo Orfila Reynal; México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1984, c1962, ix + 205 páginas.

57. Presentación de Eliade al libro de Douglas Allen, *Mircea Eliade y el fenómeno religioso*; trad. de la versión francesa de J. Fernández Zulaica; Colección Academia Christiana n. 25; Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985, 301 páginas. La sucinta presentación de Eliade, signada en París en agosto de 1977, aparece entre las páginas 13 y 15.

58. Prólogo a la obra *Origen y difusión de la civilización* de Pia Laviosa Zambotti ; prólogos de Pedro Bosch Gimpera y Mircea Eliade; epílogo de Julio Martínez Santa-Olalla; Barcelona: Omega, 1958, 592 pp.: ilustraciones y mapas plegables.

Obras de Mircea Eliade no traducidas al español

La bibliografía póstuma, y la más completa, en tres volúmenes –pues incluye todos los textos en rumano que no han aparecido en otras lenguas– es la preparada por Mircea Handoca, *Mircea Eliade. Biobibliografie;* Bucarest: Editura Jurnalul Literar, 3 vol., 1997-1998-1999 (I, 415 pp.; II, 340 pp.; III, 432 pp.). Antes, la lista más completa era, hasta 1980, la preparada por D. Allen y Denis Doeing, *Mircea Eliade. An Annotated Bibliography;* New York and London: Garland, 1980. Más recientemente contábamos con el trabajo de Brian Rennie: *Reconstructing Eliade: Making Sense of Religion*; Albany, NY: State University of New York Press, 1996, que al final incluía también una muy completa lista de artículos, ensayos y monografías de Eliade. El trabajo de M.L. Ricketts, *Mircea Eliade: the Romanian Roots;* New York: Columbia University Press, 1988, vols. I & II, es una muy útil revisión del pensamiento, la vida y las obras de Eliade hasta 1945, con una bibliografía y una relación de publicaciones periódicas muy completas que abarcan hasta 1988. Existen varias antologías (sobre todo en inglés) del pensamiento de Eliade, que no incluimos pues son ensayos y artículos que ya están traducidos al español en otras obras monográficas (i.e.: *Hidden Truths: Magic, Alchemy and the Occult;* Lawrence Eugene Sullivan [editor], Mircea Eliade [editor]: New York: World Publications Promotions, 1989, 284pp.; o *Symbolism, the Sacred, and the Arts*; Diane Apostolos-Cappadona [editor]; Crossroad/Herder & Herder, 1992, 208 páginas.).

Es importante mencionar que cualquier bibliografía de Eliade corre el riesgo de ser modificada demasiado pronto, debido a que frecuentemente aparecen nuevas recopilaciones de sus artículos y nuevas traducciones. En Rumanía apareció en el año 2001, por ejemplo, una compilación de sus colaboraciones periodísticas relacionadas con la Legión de San Miguel Arcángel, (*Textele „legionare" şi despre „românism"*; Colección Alternativ; edición a cargo de Mircea Handoca; Cluj-Napoca: Editora Dacia, 2001), movimiento político con el que simpatizaba en su juventud (y por el que padeció incluso el confinamiento en el campo de concentración de Miercurea Ciuc, entre agosto y octubre de 1939), en virtud de la admiración y el respeto que le infundía su maestro Naë Ionesco, ideólogo de la Guardia de Hierro y cuyo líder, Corneliu Codreanu, encarnaba una visión mística del poder y preconizaba el advenimiento de un movimiento espiritual distinto al que vivían las democracias parlamentarias y representativas de Europa. También, a partir de 1998, se han comenzado a publicar los tomos de *Dosarul*, edición de artículos, notas, reseñas y ensayos relacionados con Eliade, edición compilada por su bibliógrafo y

estudioso más competente, y que está proyectada para veinte volúmenes.

I. NARRATIVA, FICCIÓN Y DRAMA

1. *Intoarcerea din Rai* (*El retorno del Paraíso*, novela); Bucarest: Editura Nationala Ciornei, 1934, 419 páginas. El amor del protagonista hacia dos mujeres es similar al que desarrollará casi 20 años después en *La noche de San Juan*. Eliade apunta que el embrión de esta novela se encuentra en una primera narración que se llamó *Victorias* y posteriormente tituló *Pedro y Pablo*, tal y como apunta Mircea Handoca, estudioso de la obra completa en rumano de Eliade, en su prólogo al libro *La India* (véase). El mismo Eliade señala que *El retorno del Paraíso* es el primer volumen de una trilogía que comprende *Los jóvenes bárbaros* y *Vita nova* (*La prueba del laberinto*, p. 72).

2. *Lumina ce se stinge* (*La luz que se apaga*, novela); Bucarest: Editura Cartea Romanesca, 1934, 414 páginas. Con un título idéntico al de una novela de Rudyard Kipling, Eliade reconoce que, con esta obra, por primera vez se utilizaba en rumano el "monólogo interior" a la manera del *Ulises* de James Joyce. Y aunque confesaba en 1979 que nunca había podido releerla y que no recordaba muchos detalles, el argumento que refiere es sumamente atractivo: un bibliotecario pierde la visión temporalmente durante un incendio y, en medio de la confusión, salva a la ayudante del profesor de lenguas eslavas, quien se disponía a ser objeto de un ritual tántrico a manos de éste. El profesor es un personaje extraño que por ciertos rasgos podría evocar la enigmática personalidad de Gurdjieff.

El 21 de abril de 1963 Eliade anotaba en su *Diario*: "Estupefacto por los *descubrimientos* que hago sobre mis novelas: *Isabel* y *La luz que se extingue*. Esta última ilegible, monótona, mal hecha, me parece hoy como una reacción inconsciente contra la India, como un desesperado intento de defenderme contra mí mismo –pues durante el verano de 1930 había decidido *indianizarme*, perderme en la masa india–. El misterio de *La luz*, ese incendio incomprensible que se declara una noche en la Biblioteca y que provoca, entre otras cosas, la ceguera y el *desquiciamiento* del bibliotecario, no era, en el fondo, más que el *misterio* de mi existencia en la casa de Dasgupta" (*Fragmentos de un diario*, p. 266).

3. *Gaudeamus*; trad. del rumano de Irina Mavrodin; Arlés: Actes du Sud, 1992. Esta novela, escrita en enero de 1928, es continuación de *La novela del adolescente miope*.

4. *În curte la Dionis* (*En el jardín de Dionisio*, relatos fantásticos); Paris: Caietele Inorogului, 1977, 280 páginas. Junto con este relato, faltan también por traducir los tres siguientes: *De incógnito en Buchenwald*, *Adiós* y *La capa* (este último incluido en inglés en el libro *Youth withouth youth*; véase *Tiempo de un centenario*), que originalmente figuran en la edición rumana de *El burdel de las gitanas* (véase).

5. *Nuvele inedite*; Palabras preliminares de Mircea Handoca; Bucarest: Ed. Rum-Irina, 1991, 208 pp.

6. *Viata noua (novela inédita)*; edición y posfacio de Mircea Handoca; Bucarest: Editura Jurnalul Literar, 1999, 224 páginas.

7. *Maddalena (relato);* edición y presentación de Mircea Handoca; notas y posfacio de Nicolae Florescu; Bucarest: Editura Jurnalul Literar, 1996, 276 páginas. Este libro contiene escritos muy variados: "Apología de la virilidad", "Treinta y uno de diciembre", "Keutzer Sonata", "Magdalena", "Cómo murió Feodora", "Noche de mayo", etc.

8. *Coloana nesfirsita*; Prefacio de Mircea Handoca; Bucarest: Editura Minerva, 1996, 168 páginas. En este volumen aparecen las cuatro piezas teatrales que escribió Eliade: *Ifigenia*, *1241*, *Hombres y piedras* y *La columna infinita*. Existen otras ediciones que a continuación se comentan.

Iphigenia (*Drama en tres actos*); Valle Hermoso (Argentina): Editura Cartea Pribegiei, 1951, 172 páginas, apareció publicada por primera ocasión en la revista *Universul literar* el 23 de diciembre de 1939 y se estrenó en el Teatro Nacional de Bucarest el 12 de febrero de 1941, bajo la dirección escénica de Ion Sahighian. Es importante mencionar que Eliade era un gran admirador de las representaciones dramáticas. En París estrechó aún más su amistad con Eugène

Ionesco (que casualmente tuvo un hermano pequeño llamado Mircea, fallecido a los dieciocho meses). Ionesco publicó en 1934 un virulento libro titulado *¡No!* (colección de ensayos críticos y de protesta) que devastaba, con un estilo sarcástico, los valores establecidos de la literatura rumana: Tudor Arghezi, Ion Barbu, Camil Petrescu y Mircea Eliade. Este libro recibió un premio de la Casa Editorial de las Fundaciones Reales, concedida por un jurado presidido por el crítico y el teórico literario Tudor Vianu. En 1938, Ionesco obtuvo una beca del Estado rumano para ir a París a escribir una tesis (que nunca acabó) cuyo título sería *El tema del pecado y el tema de la muerte en la poesía francesa desde Baudelaire*. En París, Ionesco se interesó en Emmanuel Mounier, Berdiaev, Jacques Maritain y Gabriel Marcel, autores a quienes Eliade también consideraba relevantes. Ionesco tradujo e introdujo la novela *Urcan Batranul* (*Padre Urcan*) de Pavel Dan (1907-1937) y entre 1945 y 1949, tradujo los trabajos de Urmoz (1883-1923), poeta rumano que fue precursor del surrealismo, de la literatura del absurdo y de la contra-prosa, ejercicios literarios lejanos a la sensibilidad estética de Eliade, no así a su interés simbólico y filosófico.

La colonne sans fin (*La columna infinita*); trad. del francés de Florence M. Hetzler; University Press of America, 1984, 108 páginas. En esta obra, Eliade proporciona una visión fresca e inquietante de Constantin Brancusi, y subraya el silencio que guardó después de su visita a la India. De acuerdo con Eliade, Brancusi nunca finalizó el Monumento a la Meditación debido a la dificultad para incorporar "la luz de la contemplación humana" a la escultura. A Eliade siempre le sorprendió el hecho de que un campesino casi analfabeta como Brancusi, hubiera redescubierto para los rumanos el significado de las grandes obras megalíticas y hubiera, también, asimilado inconscientemente el simbolismo de la columna como *axis mundi*. Es necesario tener presente que para Eliade, el teatro proporciona una "salida mágica del tiempo cotidiano", tal y como teoriza el escritor A. D. Pandele en su relato *Diecinueve rosas* (véase).

II. ENSAYOS Y ANTOLOGÍAS DE SU OBRA

9. *Soliloquii* (*Soliloquios*); Bucarest: Editura Cartea cu Semne, 1932, 83 páginas. Una serie "de reflexiones y de dudas" sobre distintos temas (históricos, filosóficos, religiosos), algunos de los cuales muy probablemente fueron extraídos de sus diarios de esos años, pues en el prólogo de *Şantier* (*Diario íntimo de la India*, diarios escritos entre 1928 y 1931) anota que omitió en ese diario todas las anotaciones y observaciones sobre paisajes y temas que tienen que ver con filosofía e historia de las religiones. Aquí aparecen de manera embrionaria todas sus inquietudes posteriores que lo conducirán a cimentar una sólida visión de la historia de las religiones. Existe traducción al francés: *La Bibliothèque du Maharadjah* suivi de *Soliloques*; trad. del rumano de Alain Paruit; Hors série Littérature; Paris: Gallimard, 1996, 208 páginas.

10. *Oceanografie* (ensayos); Bucarest: Editura Cultura Popurului, 1934, 304 páginas. Un capítulo de este libro aparece traducido como "Invitación al ridículo" en *El vuelo mágico* (véase pp. 31-34). Existe la versión francesa: *Océanographie*; trad. Alain Paruit; Paris: L'Herne, 1993. "Me gustaría probar un día la experiencia de Eugenio D'Ors en la *Oceanografía del tedio*: a pleno sol, los ojos cerrados, intentar abarcar, expresar, sintetizar. ¿Qué? Esa experiencia total de un flujo que emana de todas partes y se pierde, no sé cómo, en la nada, en el no ser" (*Fragmentos de un diario*, p. 90).

11. *Textele „legionare" şi despre „românism"* (*Textos "legionarios" y sobre el "rumanismo"*); Colección Alternativ; edición a cargo de Mircea Handoca; Cluj-Napoca: Editora Dacia, 2001.

12. *Împotriva deznădejdii. Publicistica exilului* (*Contra la desesperanza. Publicaciones desde el exilio*); edición de Mircea Handoca y prefacio de Mónica Spiridon; Bucarest: Edit. Humanitas, 1992, 272 p.

13. *Mitul reintegerari* (*El mito de la reintegración*); Bucarest: Editura Vremea, 1942, 110 páginas. Aunque este ensayo no fue traducido como tal al español, es la versión

embrionaria de la que se desprende lo fundamental de *Mefistófeles y el andrógino* (véase).

14. *Misterele si initierea orientala, scrieri tinerete, 1926 (Misterios e iniciación oriental, escritos de juventud, 1926*) vol. II; edición y notas de Mircea Handoca; Bucarest: Ed. Humanitas, 1998, 336 páginas. El primer volumen de esta obra es: *Cum am gasit piatra filosofala*, *scrieri de tinerete, 1921-1925* (*Cómo encontré la piedra filosofal, escritos de juventud 1921-1925)*; edición y notas a cargo de Mircea Handoca, con una carta introductoria de Constantin Noica; Bucarest: Ed. Humanitas, 1996, 672 páginas. En ambas obras se consignan cientos de artículos que Eliade publicó antes de cumplir los 20 años.

15. *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne* (*Yoga. Ensayo sobre los orígenes de la mística india*); Paris: Paul Geuthner, 1936, 346 páginas. Se trata de la versión original de su tesis doctoral, por lo que algunos autores señalan que son cuatro las obras que Eliade consagró al tema del yoga. *Yoga. Inmortalidad y libertad* (véase) puede considerarse una versión perfeccionada y ampliada de esta monografía, tal y como apunta Eliade en el prólogo a su libro *Herreros y alquimistas* (véase).

16. *Arta de a muri*; edición, selección y notas de Magda y Petru Ursache; Prefacio de Petru Ursache; Iaşi: Editura Moldova, 1993, 272 pp.

17. *Erotica mistica in Bengal.- Studii de indianistica 1929-1931* (*Erotismo místico de Bengala.- Estudios de indianística 1929-1931*); palabras preliminares de Mircea Vulcanescu; edición y prefacio de Mircea Handoca; Bucarest: Editura Jurnalul Literar, 1994, 255 páginas. Al parecer, la edición en español, hecha a partir de la versión francesa de Alain Paruit por Miguel Portillo para la editorial Kairós, no corresponde con esta versión rumana, pues el libro titulado *Erotismo místico en la India* contiene sólo tres textos que son posteriores al año 1931, y solamente uno pertenece a este libro. Los artículos y ensayos que contiene son: "India y el Occidente: filología y cultura"; "Humanismo indio"; "Soma de Koros"; "Inverosímil y muy benéfica vida del Maharajá de Kassimbazar"; "Upanishad"; "Notas, extractos y bibliografía para el estudio de los Upanishad"; "Erotismo místico en Bengala"; "Rituales eróticos, mujeres y amantes"; "El lenguaje secreto de la mística india"; "Literatura místico-erótica"; "Magia y erotismo"; "Primavera en Bengala"; "Carácter subjetivo de la física india"; "Pseudo-índico"; "Falso diario de a bordo"; "Diario de viaje hacia la India"; "Fragmentos de pensamientos, notas y transcripciones de la India"; "Mi pensamiento en notas cotidianas" y "Epistolario".

18. *Lucrurile în taină* (*Cosas en secreto*); compilación, prefacio y notas de Emil Manu; Bucarest: Ed. Eminescu, 1995, 390 pp.

19. *Briser le toit de la maison. La creativité et ses symboles* (*Romper el tejado de la casa. La creatividad y sus símbolos*); trad. del inglés y del rumano de Denise Paulme-Schaeffner y Alain Paruit; Collection Les Essais, n. 229; edición dirigida y con prefacio de Alain Paruit; Paris: Gallimard, 1986, 360 páginas. Varios artículos y ensayos de esta obra aparecen traducidos en la antología *El vuelo mágico* (véase): "Encuentro con C. G. Jung"; "Permanencia de lo sagrado en el arte contemporáneo"; "Notas sobre el *Diario* de Ernst Jünger"; "Romper el tejado de la casa. Simbolismo arquitectónico y fisiología sutil"; "Ananda K. Coomaraswamy y Henri Corbin: a propósito de *Theosophia perennis*"; "Brancusi y las mitologías". Este último texto aparece publicado también, como anexo, en la entrevista *La prueba del laberinto* (véase). Dividido en cinco partes, los demás artículos son: I: "Luz y trascendencia en la obra de Eugen Ionesco"; "En Florencia con Giovanni Papini"; "Marthe Bibiesco y la ninfa Europa"; II: "Estructura y función de los mitos"; "El Creador y su sombra"; "Historia de las religiones y de las culturas populares"; III: "Gayomart, Adán y la Mandrágora"; "El dragón y el chamán"; IV: "El método de Roger Godel"; "Matila Ghyka y el número áureo"; "Paul Tillich y la creencia de los 'otros' "; "Van der Leew y la fenomenología de la religión"; "La soberanía entre los indoeuropeos"; "Sobre el simbolismo religioso"; "El problema del matriarcado eslavo"; "*Homo faber* y *homo religious*".

20. *Death, Afterlife, and the Soul: Religion, History and Culture. Selections from The Encyclopedia of Religion;* Lawrence E. Sullivan [editor], Mircea Eliade [editor]; New York: Macmillan Publishing Company, Inc., 1989, 282pp. Se trata de una selección de artículos de *The Encyclopedia of Religion* (véase).

III. AUTOBIOGRAFÍA; DIARIOS; IMPRESIONES DE VIAJE; CORRESPONDENCIA

21. *Amintiri I. Mansarda* (*Autobiografía I. La buhardilla*); Madrid: Editura Destin, 1966, 176 páginas. La misma casa editorial, que dirigía en España George Uscatescu (autor, entre más de 40 libros, de *Maquiavelo y la pasión del poder*; Col. Punto Omega, n. 102; Madrid: Guadarrama, 1969, 219 páginas, así como de una visión acera del *Teatro occidental contemporáneo*: Col. Punto Omega, n. 38; Madrid, Guadarrama y de un *Proceso al humanismo* en la misma editorial), publicó también su libro de relatos cortos *Nuvele*. Esta primera parte de su autobiografía, que apareció en rumano sólo en España, abarca desde su infancia hasta la Segunda Guerra Mundial. "He escrito esta autobiografía, en consecuencia, como un deber personal. Para mis amigos futuros" (*La prueba del laberinto*, p. 172). El 24 de marzo de 1953 termina de escribir un fragmento autobiográfico –para la revista *Caete de Dor* que dirigió Virgil Ierunca– cuyo tema es "Cómo concilio la ciencia con la literatura" (*Fragmentos de un diario*, p. 131).

22. *Autobiography: 1937-1960, Exile's Odyssey;* trad. Mac L. Ricketts; Chicago: University of Chicago Press, 1988, 224 páginas. Sabemos que comienza la redacción de esta segunda parte de su autobiografía el 5 de abril de 1963 (*Fragmentos de un diario*, p. 266). Resulta sumamente interesante, pues conocemos el terror a la *muerte colectiva* que experimentó durante los bombardeos sobre Londres, la epifanía que significó Christinel en su vida y muchas otras reflexiones en torno a su vida en el exilio. Al tema de su exilio está dedicado su libro *Contra la desesperanza. Publicaciones desde el exilio* (*Împotriva deznădejdii. Publicistica exilului*) .

23. *Jurnal, vol. II (1970-1985);* edición e índice de Mircea Handoca; Bucarest: Ed. Humanitas, 1993, 560 páginas. La edición francesa se hizo en dos tomos: *Fragments d'un Journal II 1970-1978*; trad. del rumano de C. Grigoresco; Paris: Gallimard, 1981; y *Fragments d'un Journal III 1979-1985*; trad. de Alain Paruit: Paris: Gallimard, 1991.

24. *Memorii. Vol. I y II*; prefacio y edición a cargo de Mircea Handoca; Bucarest: Ed. Humanitas, 1991, xxii + 360 + 238 páginas. La segunda edición rumana de 1997 es en un solo volumen de 554 páginas. La versión francesa es: *Les moissons du solstice. Mémoir II. 1937-1960.* (*Las cosechas del solsticio. Memorias II. 1937-1960*); trad. del rumano de Alain Paruit; Paris: Gallimard, 1988. Entre el 24 de abril y el 1° de mayo de 1986, su discípulo Ioan. P. Couliano escribe "Los últimos días de Mircea Eliade. Mahaparanirvana", que aparece como anexo de la edición francesa.

25. *Taina indiei (Secretos indios).* Texto inédito; edición y palabras preliminares de Mircea Handoca; posfacio de Horia Nicolescu acerca de la muerte de Eliade; Bucarest: Ed. Icar, 1991, 208 páginas.

26. *Biblioteca Maharajahului (India II)*; edición de Mircea Handoca y prólogo de Victor Craciun; Bucarest: Ed. Pentru Turism, 1991. La edición francesa es: *La Bibliothèque du Maharadjah* suivi de *Soliloques*; trad. del rumano de Alain Paruit; Hors série Littérature; Paris: Gallimard, 1996, 208 páginas. En este libro se reúnen los primeros artículos de Eliade en su viaje hacia la India. Conocemos sus impresiones sobre Egipto, la travesía por el mar Rojo, el océano Indico, Ceilán y la India, así como encuentros y desencuentros diversos con personajes de todo calibre: árabes, japoneses, yoguis, mendigos, colonos británicos, diálogos con Gandhi, con un maharajá, etcétera. Escritos con espontaneidad juvenil, advertimos a un Eliade particularmente sensible a las injusticias que nacen del régimen colonial, así como algunos detalles de su candor al llegar por primera vez a la India e intentar dirigirse a todos en sánscrito, despropósito similar en el que incurriría un hindú si llegara a Francia y quisiera hablar con todos en latín.

27. *Într-o mânăstire din Himalaya* (*En un monasterio del Himalaya*); Bucarest: Editura

Cartea Romaneasca, 1932, 32 páginas. Existe una versión más reciente en rumano, con prefacio de Mihail Dascal; Editura Mihail Dascal, 1999, 88 páginas. Es factible que parte de este texto se haya utilizado en la redacción del capítulo titulado "Monasterios y anacoretas del Himalaya, 1930" que aparece en el libro *La India* (véase). Este texto se incluye en el libro *Taina indiei*.

28. *L'histoire des religions, a-t-elle un sens? Correspondance Mircea Eliade/Raffaelle Pettazzoni, 1926-1959*; edition de Natale Spineto; Paris: Les Ëditions du Cerf, 1994.

29. *Europa, Asia, America...Correspondencia vol. I, A-H*; edición y prefacio de Mircea Handoca; Bucarest: Editura Humanitas, 1999, 486 páginas.

IV. OBRAS Y ENTREVISTAS CON OTROS AUTORES; PREFACIOS A LIBROS DE OTROS AUTORES

30. *Suitcase: A Journal of Transcultural Traffic*, Vol. 2 Salman Rushdie, Mircea Eliade Wislawa Symborska; Suitcase Publicationns, 1997, 376pp.

31. *What Is Religion?: An Inquiry for Christian Theology*, Vol. 136, Mircea Eliade [editor] Marcus Lefebure [editor] David Tracy [editor]; San Francisco, Cal.: Harper San Francisco, 1980, 128pp.

32. *Leaning on the Moment: Interviews from Parabola*; Peter Brook, Mircea Eliade, Isaac Bashevis Singer, Joseph Campbell, Helen M. Luke, David Steindl-Rast; Parabola Books; 1993, 263pp.

33. Introducción de Mircea Eliade a la obra de Georges Dumezil: *Archaic Roman Religion, Vol. 2;* trad. Philip Krapp; Washington, D.C.: Johns Hopkins University Press, 1996.

34. *Nae Ionescu, roza vînturilor (1926-1933)*; prefacio de Mircea Eliade, Bucarest: Editura Cultura Naţională, 1936, 458 pp.

V. OBRAS HISTÓRICAS Y POLÍTICAS; ENCICLOPEDIA

35. *Conntribuţii la filosofia renaşterii. Itinerar italian*, con un prefacio de Zoe Buşulenga-Dumitrescu; Colección Capricornio; Suplemento n. 1 de la *Revista de Historia y Teoría Literaria*, 1984. La versión francesa es: *Contributions à la philosophie de la Renaissance* suivi de l'*Itinéraire Italien*; trad. del rumano de Alain Paruit; Paris: Gallimard, 1992. Entre abril y junio de 1928, Eliade pasa una temporada en Roma y escribe parte de su tesis de licenciatura, cuyo título fue: *La filosofía italiana de Marsilio Ficino a Giordano Bruno*. En noviembre de 1962, Eliade apuntaba: "el *hermetismo* del Renacimiento debía entenderse como una reacción contra el racionalismo medieval procedente del aristotelismo" *(Fragmentos de un diario*, p. 259).

36. *Scrieri literari, morale si politice de B.P.-Hasdeu* (*Escritos literarios, morales y políticos de B.P.-Hasdeu*); edición, introducción, comentarios y bibliografía de Mircea Eliade; Bucarest: Editura Fundatia Regala pentru arta si literatura, 1937, 2 volúmenes, 473 y 420 páginas. La introducción a esta obra fue publicada nuevamente en 1987: *Bogdan Petriceu Hasdeu*; París: Centro Rumano de Investigaciones de París (Centrul Român de Cercetari din Paris), 1987, 44 páginas. Aunque muy popular en Rumania tanto en el siglo XIX como en la actualidad –distintas instituciones culturales contemporáneas ostentan su nombre– Bogdan Petriceicu Hasdeu (nacido el 16 de febrero de 1836 en Cristinesti Hotin y muerto el 25 de agosto de 1907 en Campina), se convirtió para Eliade y parte de su generación en un héroe cultural de las raíces y la identidad rumanas, así como de la lucidez del pensamiento filosófico y de la acción política y militar. Al comentar una carta que Alexandru Hasdeu dirige su hijo Bogdan (originalmente llamado Tadeu) el 28 de junio de 1854, Eliade ilustra el carácter sagrado, no profano, que tiene la guerra, pues aquel le aconseja: "Si quieres que la bala enemiga conserve tu vida en medio del fuego del combate, cuida de la limpieza de tu cuerpo y ve a la guerra con la misma santidad con la que vas a recibir los siete sacramentos, como cuando vas a comulgar con el cuerpo y la sangre de Cristo" (citado en el artículo "Consejo para quien va a la guerra", de la antología *El vuelo mágico*, pp- 73-74).

37. Bogdan Petriceu Hasdeu, *Scrieri Alese* (*Escritos varios*); Bucarest: Editura Cugetarea, 1942, 260 pp.

38. *Salazar şi Revoluţia din Portugalia* (*Salazar y la revolución en Portugal*); Bucarest: Editura Gorjan, 1942, 247 páginas. Escrito durante su misión como agregado cultural en Lisboa, es una reflexión muy interesante acerca del momento político que se vivió con el triunfo de la dictadura de Salazar. En quince capítulos analiza desde la situación de Portugal en el siglo XIX hasta los aspectos espirituales de la revolución salazarista, pasando por la lucha entre partidos, el regicidio y la instauración de la república, la dictadura de Sidonio Paes, la revuelta civil, el tránsito de Salazar como estudiante y profesor en Coimbra, la revolución del 28 de mayo de 1926, y una visión a quince años de esa revolución. El prólogo a esta obra aparece como apéndice en el *Diario portugués* (véase).

39. Mircea Eliade [editor], *The Encyclopedia of Religion*; New York: MacMillan, 1987-1993, 16 vol. Son once los artículos de la autoría de Eliade; la extensión de cada uno no rebasa las cuatro páginas: Androginia, Alquimia, Centro del Mundo, *Deus otiosus*, Tierra, Hierofanía, Iniciación, Orientación, Sexualidad, Chamanismo y Yoga.



Antropología y religión en el pensamiento de Mircea Eliade

Pedro Gómez García

Voy a centrarme en Mircea Eliade como historiador de la religión y como filósofo de la religión. A mi modo de ver, éste es el eje principal que vertebra toda su obra. En ella describe una trayectoria con un punto culminante inicial en su *Tratado de historia de las religiones* (en dos volúmenes), aparecido por primera vez en 1949, y una culminación definitiva en la *Historia de las creencias y de las ideas religiosas* (en cuatro volúmenes), publicada entre 1976 y 1980.

Ambas obras se incluyen en un mismo proyecto, del que sus restantes libros podrían considerarse otros tantos capítulos. No se observan en él inflexiones significativas, salvo cuestiones de matiz, una profundización en el desarrollo de los mismos conceptos, una mayor madurez en la exposición y la inevitable actualización bibliográfica. Pero las tesis fundamentales se encuentran ya dadas desde el principio.

Su objetivo es estudiar la religión como un hecho con consistencia propia e irreductible. Para ello recurre a un triple método: histórico, fenomenológico y hermenéutico. Y por ello se enfrenta a los que él mismo denomina maestros del reduccionismo: Marx, Nietzsche y Freud.

La teoría de la religión de Eliade gira en torno a un concepto fundamental: *lo sagrado*. Lo sagrado es la esencia de lo religioso. La religión abarca el ámbito de las manifestaciones de lo sagrado. En consecuencia, todo el trabajo consiste en irse aproximando a un conocimiento de qué es lo sagrado, tomando como punto de partida las objetivaciones religiosas (de cualquier tipo, objetos, personas, monumentos, mitos, ritos, símbolos, espacios y tiempos), entendiendo que están vinculadas a una experiencia humana de carácter religioso. Y es una experiencia de carácter religioso porque, a

través de esas mediaciones, manifestaciones de lo sagrado, la persona se comunica con *algo distinto* que está más allá de su manifestación.

Desde mi punto de vista, la gran aportación que nos ha hecho Eliade, más importante incluso que sus desarrollos teóricos particulares, está en el hecho de que sus obras han puesto a nuestro alcance materiales de primera mano y elaboraciones de un valor incalculable para nuestro conocimiento de las religiones de la humanidad. Así, su *Historia de las creencias y de las ideas religiosas* nos proporciona: 1) una descripción competente y fidedigna de todos los tipos de religión, desde las sociedades arcaicas a las contemporáneas; 2) una bibliografía crítica, comentada y bien seleccionada; 3) una serie de ilustraciones fotográficas alusivas a las diversas tradiciones religiosas; y 4) una amplia antología de textos que nos acerca hasta las formulaciones canónicas de las creencias respectivas.

En cuanto al enfoque teórico, lo más importante radica no sólo en tratar de establecer la especificidad de lo religioso, sino en concebir dentro de un mismo nivel de complejidad todas las creaciones de índole religiosa, arcaicas, antiguas o modernas, rompiendo con la falsa idea de la existencia de un "alma primitiva" o "mentalidad prelógica" como estadio superado por el despliegue del pensamiento racional. Esto tiene un alcance antropológico: la afirmación de la unidad y universalidad de la mente humana y de los universales culturales. Por eso, "en historia de las religiones, *toda* manifestación de lo sagrado es importante". La tesis la enuncia él mismo: "lo >sagrado= es un elemento de la estructura de la conciencia, no un estadio de la historia de esa conciencia" (1976, I: 15). Ésta puede considerarse como la conclusión que condensa todas sus investigaciones, aunque el aserto parezca chocar con la conciencia de los que dicen situarse al margen de toda religión.

La ambivalencia de lo sagrado

Mircea Eliade se niega a dar una definición positiva y previa de lo sagrado. Prefiere ponerse y ponernos en contacto con sus manifestaciones, que abarcan todo el curso de la historia. La historia de las religiones se identifica con la "historia de la sacralidad" (1970, I: 34). Pero, ¿qué es lo sagrado? Dicho simplemente, lo sagrado es aquello que la gente experimenta como sagrado. Y aquella mediación en la que se experimenta la sacralidad constituye, en la terminología de Eliade, una "hierofanía". Todo es susceptible de transfigurarse o transustanciarse en hierofanía: objetos, gestos, danzas, juegos, seres, plantas, animales, fenómenos, oficios, actos fisiológicos, etc. A la inversa, una hierofanía puede dejar de serlo tan pronto como deje de ser percibida y experimentada como tal. Por tanto, los fenómenos sagrados remiten siempre a un contexto de relaciones sociales, donde se produce su manifestación en la experiencia humana.

¿Qué propiedades añade la sacralidad al objeto a través del cual se manifiesta, convirtiéndolo en hierofanía? Se nos dice que la sacralidad confiere *prestigio* (1970, I: 36); es un *privilegio* otorgado a ciertos objetos o seres, y no a otros, que conforman el dominio de lo profano. De modo que lo sagrado y lo profano delimitan su significado por su mutua oposición y correlación. Lo sagrado supone una selección por la que algunos objetos o seres incorporan un *plus* distinto de ellos, algo que los sacraliza, que les hace quedar separados del resto e incluso respecto de sí mismos considerados como meros objetos o seres del ámbito profano. Adquieren una nueva dimensión, sagrada, extraordinaria, a veces categorizada como sobrenatural o como divina.

Sostiene Eliade que, en general, lo extraño, lo perfecto, lo insólito, lo nuevo o desconocido tienden con frecuencia a investirse de sacralidad, de un poder o realidad que suscita un sentimiento específico, caracterizado por la *ambivalencia*; pues produce al mismo tiempo veneración y temor, atracción y repulsión. Aquí resuenan ecos, entre otros, de Gerardus van der Leeuw (que entiende lo sagrado, ante todo, como "poder") y de Rudolf Otto (que caracteriza la experiencia de lo sagrado como algo "tremendo y fascinante"). Para los humanos, lo sagrado puede resultar bendito o maldito, puro o impuro, un beneficio o un peligro. Con

esta ambivalencia se relacionan dos nociones clásicas estudiadas por la antropología de la religión: la noción de *mana* y la de *tabú*. Reflejan la contradictoria actitud humana con respecto a lo sagrado. Por un lado, el deseo de incrementar la propia realidad y potencia vital mediante el contacto positivo, incorporando la fuerza mágica o espiritual que conlleva la participación en lo sagrado. Por otro, el miedo a perder esa realidad al entrar en contacto, por ejemplo, con los muertos, con los espíritus, con cosas o personas impuras.

No obstante, demuestra que nociones como esas, presentes en algunas sociedades, no son universales, ni caracterizan a todas las religiones "primitivas", ni ninguna religión primitiva se reduce sólo a esas nociones de hierofanías elementales, o al animismo o al totemismo. Pues en ellas se encuentran casi siempre indicios de culto a un ser supremo.

Por sus rasgos característicos, la hierofanía dada a la experiencia humana puede traducirse en otros términos equivalentes: como "cratofanía" (manifestación de poder); también como "ontofanía" (manifestación del ser, es decir, de la realidad verdadera); y finalmente como "teofanía", o revelación de lo divino.

Una vez establecido que todas las hierofanías o manifestaciones de lo sagrado son igualmente importantes, nuestro autor lleva a cabo una descripción pormenorizada de sus tipos y un estudio comparativo entre ellos: mitos, ritos, creencias, ideas religiosas constituyen formas históricas del espíritu humano, codificadas por el pensamiento simbólico, que vienen a dar sentido a la realidad. La historia de la religión la plantea como historia de esta morfología del espíritu, que en cada época conforma un sistema diferente y coherente. En esa historia, es evidente que ocurren cambios, pero estos cambios se explican por la crisis que sobreviene al sistema hierofánico establecido; crisis que consigue superarse por medio de la creación de una nueva sacralidad -de hecho, una nueva expresión de lo mismo-.

Pese a las transformaciones históricas, Mircea Eliade defiende que todas las hierofanías traslucen siempre el mismo fondo permanente de lo sagrado, por lo que las formas históricas cambiantes han de entenderse como mediaciones siempre relativas e incompletas, cuyo sentido no yace en ellas mismas sino en otra parte. Esto significa que propiamente no admite que haya *evolución* religiosa real, por más que hable de "nueva creación" de hierofanías. Para él, se trata sólo de nuevas manifestaciones de unos arquetipos inmutables, que reeditan una y otra vez el mismo argumento bajo apariencias variantes. Ahora bien, ante este enfoque, es lícito preguntarse si ese postular un eterno retorno de lo mismo en la historia no constituye una manera refinada de negar que haya verdadera historia y vaciar de verdadera realidad al acontecer histórico.

Lo sagrado (lo verdaderamente real) no es de este mundo; lo trasciende siempre. Este mundo y su historia son de por sí "profanos" (carecen de verdadera realidad) y sólo ocasionalmente se invisten de sacralidad. Pero, en la medida en que ésta nunca les es intrínseca, esa sacralización nunca llega a dar sentido al mundo sino que refuerza su supuesta falta de realidad, al señalar por principio que lo verdaderamente real está en otro plano. Así refuerza una idea del universo como vacío ontológico y una visión de la evolución cósmica, biológica e histórica como mero teatro de sombras. Todo es *maya* hindú. No hay por qué tomarse en serio esta vida, tan irreal. Lo mismo da la *fuga mundi* que el *carpe diem*, en definitiva dos formas de lavarse las manos respecto al curso de los acontecimientos, marginándose de ellos o bien disfrutando el momento, sin asumir responsabilidades.

Contra los profanadores

Eliade se enfrenta a los reduccionismos que disuelven la religión y desacralizan lo sagrado. Combate contra las teorías de los "maestros del reduccionismo". Marx dota de poder explicativo al desarrollo histórico, al despliegue de las fuerzas productivas y la transformación de las relaciones de producción, postulando un determinismo infraestructural. Eliade lo acusa de reduccionismo histórico-materialista y le

opone una fenomenología de orientación idealista.

Nietzsche, en su quijotesca crítica de la cultura establecida, proclama la destrucción de todos los valores a la par que ensueña sus propias mitificaciones. Eliade lo recusa por caer en el reduccionismo nihilista, frente al cual reivindica un esencialismo de valores eternos.

Freud, por su parte, rastrea los mecanismos inconscientes del comportamiento humano, con la pretensión de explicar éste desde su enraizamiento biológico y biográfico. Eliade no acepta el reduccionismo psicodinámico. Prefiere la psicología de los arquetipos de Jung. O el ser de Parménides. Todo lo que evoluciona carece de importancia en sí mismo. Sólo lo religioso le parece irreductible; es decir, para su teoría, el único reduccionismo válido es el de lo sagrado, lo ideal, lo esencial, lo inmutable, lo ahistórico, lo eterno.

En relación con los métodos antropológicos, se distancia tanto de la estrategia nomotética de los evolucionistas como de la estrategia idiográfica de los particularistas históricos. Frente al evolucionismo, rechaza que haya fases de progreso, o estadios inferiores y superiores de la cultura, puesto que él equipara el valor de todas las formas religiosas, sean "primitivas" o modernas. Pero tampoco le encaja el particularismo, que agota la explicación de cada cultura en su peculiar horizonte histórico, mientras que él sustenta alguna clase de teoría general, unificadora de las diversas formas históricas por referencia a la misma realidad que todas manifiestan. Por lo tanto, se halla más cercano a cierto estructuralismo (por ejemplo, a Dumézil), por cuanto tiende a encerrar la historia comparada en modelos construidos por las constricciones del espíritu humano.

Un camino descaminado

Cuando Mircea Eliade trata de explicitar su método, lo formula (como ya he indicado más arriba) como una estrategia en tres fases: histórica, fenomenológica y hermenéutica. No podemos detenernos ahora en precisar la manera muy personal como él entiende la historia, la fenomenología y la hermenéutica. Más bien me voy a atener a los resultados recogidos en sus obras, a fin de discernir en ellos aciertos y debilidades.

En cuanto a lo histórico, podemos estar de acuerdo con la afirmación de Eliade, de que es obligado situar la investigación en la perspectiva de la historia universal y que "lo que importa es no perder de vista la unidad profunda e indivisible de la historia del espíritu humano" (1976, I: 18). Hay ahí incluso una mirada antropológica encomiable, por la extensión a toda la gama de tradiciones y la pretensión transcultural y universal. De hecho, sobre todo en su *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, la descripción de éstas aparece minuciosamente entretejida con los acontecimientos históricos y sociales de la época correspondiente, con una percepción muy realista. Es lástima que, al mismo tiempo, su teorización vaya a contrapelo.

La cuestión decisiva estriba no tanto en contar la historia o aludir al espíritu, sino en cómo entender la historia universal y cómo entender el espíritu humano. Porque, si la "verdadera realidad" está en los *arquetipos*, entonces -como he objetado ya- queda vaciado de toda naturaleza verdaderamente real el tiempo y cuanto acontece en este mundo, cuyo devenir no produciría realmente nada interesante, salvo en cuanto manifestación de algo esencialmente distinto de él. Como si lo profano careciera de todo valor, salvo en su remitir a lo sagrado. Como si la realidad del mundo y la humanidad fueran producto de lo sagrado, y no a la inversa. Parece más coherente interpretarlo así: no es que lo sagrado desvele el sentido de lo humano (por lo demás, ¿quién identifica "lo sagrado"?), sino más bien que los humanos tratan de explicarse su humanidad mediante un código sagrado/religioso (capaz de hablar sólo de la realidad humana, en forma cifrada).

Pensemos que, si es la *experiencia humana* la que determina dónde está lo sagrado, entonces esta experiencia es el último y único testigo de la hierofanía. (Las hierofanías documentadas, como tradiciones, escrituras, ritos, templos e instituciones, permanecen ahí sólo como

reificaciones de experiencias de otros en otras épocas, sometidas a nuestro escrutinio y discernimiento.) Apelar a cualquier otra instancia que viniera a avalar ese testimonio sería pura ficción, aparte de que aguardaríamos inútilmente su comparecencia. Esto hace imposible refutar la hipótesis de que la identificación de la presencia sagrada es una proyección humana. Por definición a toda experiencia humana le está vedado lo que caiga fuera de ella. Resulta más plausible interpretar que las sociedades y los individuos humanos se ven emplazados a dotar de sentido su existencia o su acción presentes (no otra cosa es, a fin de cuentas, experimentar como sagrado). Se nos impone la necesidad de dar un sentido a la realidad, si es que no lo hemos dado ya por sobreentendido y evidente; pero la pregunta es: ¿está el hombre en el sentido, o sólamente está el sentido en el hombre que lo confiere? Es decir, ¿radica la realidad en lo sagrado, o simplemente lo sagrado forma parte de nuestra manera de comprender realidad?

Por otro lado, si todo se sacraliza (como ocurre en algunos sistemas religiosos), o si todo se "profana" (se seculariza, como en algunas ideologías), al abolir la distinción nos quedamos sin recursos para definir o identificar "lo sagrado" (dado que, como el propio Eliade planteaba, el significado de lo sagrado se establece a partir de su oposición con lo profano). Además, cuando esa abolición de la diferencia se absolutiza, propende a dos extremos funestos: A) La sacralización total, que arrastra por su dinámica interna hacia un fundamentalismo teocrático. B) La profanización total, que alcanza sus últimas consecuencias en formas de nihilismo totalitario (estalinismo, nazismo). Sagradas o profanas, son por igual formas ilusorias de escapar al tiempo, marcando un final a la historia: sea "la última revelación", sea "la lucha final", con sus respectivos paraísos imaginarios trocados en tangibles infiernos.

Quizá haya una tercera opción, que mantenga a la vez ambos aspectos de la experiencia humana -la necesidad de sentido y la inevitabilidad del absurdo y la tragedia- sin absolutizar ni escamotear ninguno. Quizá esto deje abierto el camino para la imprescindible búsqueda de valores comunes y compartidos, que permitan sobrevivir y convivir lo más razonablemente posible.

La crisis contemporánea, desencadenada por algunos sectores racionalistas y materialistas de la Ilustración, habría promovido la liquidación del sistema hierofánico tradicional (crítica a la religión, culminada en Feuerbach). Como a toda crisis, le correspondería luego dar lugar al nacimiento de una nueva sacralidad. Pero ha ocurrido algo extraño. Según Eliade, la "creación religiosa del mundo occidental moderno" ha desembocado en la "etapa última de la desacralización" (1976, I: 18).

Ahora bien, esta constatación de que no ha surgido una nueva religión, sino un espíritu del tiempo que pretende situarse al margen de toda religión, ¿no pone en entredicho la tesis eliadiana de que lo sagrado es algo constitutivo de la conciencia humana, un universal antropológico? Nuestro autor propone las posibles interpretaciones de ese proceso de desacralización, secularización o laicización: que lo que se opera es un "perfecto camuflaje" de lo sagrado; o más exactamente, una "identificación" de lo sagrado con lo profano. En cualquier hipótesis, lo sagrado no desaparece, aunque se esconda. Esto es coherente con la consideración de los movimientos revolucionarios y ateos del siglo XIX y XX, como el marxismo-leninismo, el anarquismo, el fascismo, como "religiones de salvación terrestre" (Edgar Morin).

La verdad de los hechos es que, en nuestra época, todas las alternativas están sobre el tablero: creencias religiosas en moldes medievales; exaltaciones de valores nietzscheanos son vividos fervorosamente; ateísmos posmodernos consagrados a toda clase de caprichosas devociones privadas; religiosidad del consumo, del deporte, de la comida y del sexo; fanatismos tecnológicos y científicos; cultos totémicos propios del nacionalismo; incluso los estereotipos de las iglesias institucionales conservan rastros de lo sagrado.

Contrapuntos

En fin, el planteamiento de Mircea Eliade en su visión de la historia de las religiones presenta aspectos valiosos e interesantes, y al mismo tiempo nos deja intelectualmente insatisfechos. Recopilo aquí mis principales objeciones en una serie de contrapuntos.

Primero. Eliade subraya, con razón, la importancia del fenómeno religioso y nos describe sus plasmaciones sociohistóricas. No obstante, su interpretación teórica ofrece flancos muy vulnerables, comenzando por la misma categoría de "lo sagrado", cuya pertinencia universal puede impugnarse con relativa facilidad. Pues, desde un enfoque antropológico, lo religioso no se debe confundir con lo que expresamente se considera tal en el contexto de una sociedad, dando por bueno el punto de vista *emic*. Decantarse por la identificación de lo religioso con lo sagrado -en cuanto lo contrapuesto a lo profano- me parece una opción que da cierto juego, pero que es parcial respecto a su objeto de referencia y no generalizable como concepto teórico a todos los hechos de índole religiosa.

Segundo. La designación de una experiencia o de un documento religioso como hierofanía, o modalidad de lo sagrado, ¿cómo se lleva a cabo? ¿Cómo sabemos que lo que llamamos sagrado es efectivamente una manifestación de lo sagrado? ¿Y de dónde hemos obtenido la idea de "sagrado" que utilizamos para su identificación? Si damos por aceptable lo que cada sociedad considera tal, nos arriesgamos a quedar atrapados en los prejuicios subjetivos y heterogéneos de cada sociedad y época; y, en consecuencia todo empeño comparativo naufragará en un mar de equívocos.

Tercero. Parece interesante el proyecto de combinar las perspectivas de la antropología y de la historia, o narrar los hechos históricos articulándolos en una visión antropológica fundamental. Pero la balanza se descompensa cuando Eliade adopta lo que podemos denominar su enfoque antropológico-ontológico- esencialista, del cual extrae la conclusión de que *la historia manifiesta, pero no crea*. Esto implica que -para él- lo real está dado desde el principio, con independencia de su construcción a lo largo del tiempo de la historia de las sociedades humanas (la construcción fáctica es rebajada ontológicamente a pura aparición y apariencia).

Cuarto. Comete el desacierto de sucumbir al influjo de la psicología de Carl Gustav Jung, de quien se apropia la noción de "arquetipo", para dar con ella la explicación última de los contenidos comunes subyacentes a las experiencias religiosas fundamentales, como si esos contenidos estuvieran ya conformados, prediseñados al modo de esencias ideales y eternas. En efecto, según Eliade, todas las manifestaciones religiosas, todas las hierofanías, tienden a "encarnar lo más perfectamente posible los arquetipos" correspondientes (1970, II: 254), dados de una vez por todas desde el principio. Preexisten platónicamente a su eventual encarnación en esta esfera sublunar.

Quinto. Eliade se propone desarrollar un trabajo comparativo de los fenómenos religiosos, enmarcándolos como hierofanías determinadas en su momento histórico, y a la vez quiere restituir los elementos sagrados en "teorías" o "sistemas" por medio de una comprensión fenomenológica y una hermenéutica del *homo religiosus*. Sin embargo, a la vista los resultados, sus textos nos ofrecen una excelente y minuciosa descripción, pero el alcance queda acantonado en ese plano, al faltarles un verdadero *análisis estructural* (por ejemplo, al estilo de Lévi-Strauss) y asimismo una verdadera teoría explicativa de la *evolución religiosa* en función del cambio histórico (por ejemplo, en la estela de un Marvin Harris). Todas las deficiencias detectadas derivan -en mi opinión- de los mismos desenfoques epistemológicos, ya señalados en los puntos anteriores. Y es que pensar que la historia que acontece no produce los fenómenos religiosos, sino que simplemente "abre el espíritu humano" a captar los "valores religiosos", aboca a un cierto *ocasionalismo* devaluador de la historia. Eliade escribe que "en última instancia, los acontecimientos históricos no pueden dar razón por sí solos de los fenómenos religiosos en cuanto tales" (1970,

II: 255). Con esto nos da a entender que los fenómenos religiosos *no son* acontecimientos históricos. Tal enfoque reduce la historia a ser ocasión para la dialéctica de las hierofanías: el acontecer "hace posible" nuevas experiencias religiosas, pero éstas se limitan a descubrir o redescubrir unos "valores" que ya estaban ahí atemporalmente, pertenecientes al misterioso orden de lo sagrado eterno.

¿Por qué semejante afán de aniquilar, por efímero que sea, el valor intrínseco de la evolución histórica y sus creaciones, paradójicamente reflejadas con tan minuciosa pasión en las páginas de sus obras?

Mi tesis es que los fenómenos religiosos pertenecen al conjunto de los acontecimientos históricos por el mismo título que todos los demás. Por ello, creo que la radical desvalorización del fluir histórico implicada en la concepción de lo sagrado que sostiene Eliade deja traslucir un cierto designio oscurantista, patente en esa posición que privilegia unos "valores" absolutos a los que se atribuye el derecho de imponerse sin tener que pasar ante el tribunal de la racionalidad crítica. No nos engañemos. En realidad, es siempre el pensamiento humano la única instancia capaz de dictaminar el carácter "sagrado" de lo que se tiene por sagrado; y de hecho, consciente o inconscientemente, es él quien está juzgando cada vez que se reconoce, afirma o niega, la presencia de una sacralidad. Toda hermenéutica de los símbolos que pretenda que éstos captan directamente el misterio, traspasando la historia, no pasará de ser ilusoria. Pues la experiencia humana nunca puede ser del misterio en sí -que, por definición, la trasciende-, sino experiencia de un estado fisiológico o mental asociado a una idea de misterio, forzosamente arbitraria, oscura y sumida en una definitiva incertidumbre.

Mircea Eliade y el ideal del hombre universal

Ioan Petru Culianu

Nacido el 9 de Marzo de 1907,su padre era oficial de carrera, Mircea Eliade iba a manifestar una aptitud precoz para los estudios enciclopédicos. Habiendo empezado por artículos de entomología en un periódico de divulgación científica, iba a festejar pronto la aparición de su quinto artículo. Su adolescencia está marcada por dos actitudes complementarias: crisis de desesperación melancólica y rebeliones heroicas contra ellas y contra las limitaciones de la condición humana en general. Se acostumbra a dormir sólo cinco horas por la noche e incluso a ingerir substancias repulsivas para dormir así su voluntad. Después de Honoré de Balzac, su primera pasión literaria, descubre a Giovanni Papini y se reconoce a él mismo en el "hombre finito" (uomo finito) hasta llegar a perder su propia identidad. En esta época se apasiona ya por la historia de las ciencias sagradas-sobre todo la alquimia- por el orientalismo y la historia de las religiones.

Habiendo comenzado sus estudios universitarios de filosofía en 1925, fue llamado por su profesor Nae Ioneseu (1890-1940), un joven sabio de aspecto e inteligencia mefistofélicos que iba a llegar a ser poco después uno de los corifeos del movimiento tradicionalista de Rumania. En este momento, Nae Ionescu repartía su tiempo entre sus cursos de metafísica y de lógica y el periódico "Cuvântul" (El Verbo), de orientación política nacionalista. En un panorama político dominado por el partido liberal, los nacionales-campesinos se situaban a la izquierda del gobierno y basaban sus proyectos de reformas económicas y sociales en la idea del bienestar de la clase mayoritaria, que era la de los campesinos.

Sin interesarse directamente por la política, Mircea Eliade, que iba pronto a llegar

a ser redactor en el "Cuvántal", era un demócrata nato. Una visita a Italia, que iba a proporcionarle el encuentro soñado con su ídolo Giovanni Papini, y sus encuentros con los sabios Ernesto Buonaiuti y Virgilio Macchioro, le brindan la ocasión de condenar, en un artículo, el régimen de Musolini. A Virgilio Macchioro, que le proporcionó las informaciones, se le expulsó, por lo que al punto el ingenuo y joven Eliade decidió no ocuparse nunca jamás directamente de política.

En Italia supo de la existencia de Surendranath Dasgupta, gran historiador de la cultura india, y de la generosidad del maharadjah de Kassimbazaar. Escribió a éste para pedirle una beca para la India, para conocer las prácticas del yoga. Se le concedió la beca y, en 1929, Mircea Eliade, con sus 22 años, fue a Calcuta, donde vivió primero en una pensión anglo-india, y se mudó después a casa de su gurú Dasgupta. Un amor desgraciado le aleja sin embargo de la casa del gurú y se retira a Rishikesh en el ashram himalayo de Shri Shivananda. Un nuevo amor, y la necesidad de cumplir el servicio militar en Rumania, le obligan a abandonar el ashram y a volver a Bucarest, donde acababa de aparecer su primera novela "*Isabel y las aguas del diablo* 1930.

En Rumania la celebridad y una larga serie de desilusiones acompañan a Eliade habiendo hecho el doctorado en filosofía con una primera versión de este libro que, publicado conjuntamente por P. Geuthner en 1936, que iba a representar hasta ese momento la única obra de síntesis sobre el yoga. Eliade se consagra a la vez a la carrera de novelista y a la de profesor universitario, llegando a sustituir a Nae Ionescu en la Facultad de Letras. En 1933, es el éxito -de prestigio y de público- de su novela autobiográfica "Maytreyl", traducido en 1950 al francés con el título "La Noche Bengalí". Poco después, ensayos, memorias, novelas y escritos científicos se suceden ininterrumpidamente: 22, de 1932 a 1943.

Muchos son colección de artículos; en efecto, hasta 1943, había más de un millar, y Eliade apenas si había llegado a la madurez.

Decepcionado por el partido nacional-campesino que había llegado al poder y por el rey que le había hecho volver a Rumania, el profesor Nae Ionescu entra en contacto poco a poco con la organización extremista La Guardia de hierro, de Cornelio Zelia-Codreanu (1899-1938). Por ello el periódico Cuvántal estuvo cerrado, casi sin interrupción, a partir de 1933. Ideólogo de una revolución ortodoxa que iba a restaurar los valores de la espiritualidad autóctona, Nae Ionescu, bien conocedor del hebreo y de la cultura judía, termina por asumir insensiblemente posiciones vagamente antisemitas. Su discípulo Mircea Eliade se lo reprocha en una célebre polémica del año 1934. En efecto, Eliade siempre se había colocado en posiciones democráticas, rehusando caer en los excesos de sus amigos de la derecha o de la izquierda comunista. Estaba cansado de uno y de otros, puesto que participaba en un círculo de conferencias llamado Criterion, cuyo fin era justamente representar todos los puntos de vista en un debate auténticamente pluralista. Por desgracia, desde 1934, los puntos de vista se radicalizan, Eliade se ve encasillado en un no man's land por sus amigos de la izquierda y de la extrema derecha, unos le reprochan sistemáticamente su espiritualidad", los otros su postura en el "problema judío". Y sin embargo, Eliade terminará por ser considerado de moduabusino como hombre de derechas, a causa de la política cada vez más radical de su maestro Nae Ionescu. Así, durante las grandes purgas organizadas por el rey Carlos III, fue internado en un campo de concentración, después del arresto de Nae Ionescu. Puesto en libertad, es víctima sin embargo de este malentendido que le causó el arresto. Poco después, en los Idus de Marzo de 1940, Nae Ionescu caía, probablemente víctima de uno de estos servicios de espionaje extranjeros y que se daban cuenta de la enorme importancia económica y estratégica de Rumania a principios de la guerra. El 10 de abril de 1940, Mircea Eliade es nombrado Consejero cultural de la Embajada rumana en Londres por el gobierno del liberal anglófilo C. Tatarescu, siendo Ministro de Cultura el historiador liberal C.C. Guiresco. Cuando, el 10 de febrero de 1941, Inglaterra rompe las

relaciones diplomáticas con Rumania Eliade será destinado a Lisboa mientras dura la guerra.

La experiencia portuguesa es fundamental para la posición política asumida por Eliade en esta época trágica. Demócrata convencido, se ve obligado a aceptar la realidad de la dictadura, pues Rumania había pasado de la dictadura real de 1938-40 a la dictadura militar de 1941-44. Por otro lado, en Portugal, cae de pleno en una dictadura próspera en el momento y, según la confusión de sus mismos adversarios, tan "democrática" como posible, y de ella puede admirar" lo mismo una posición moderada dentro de una política extremista que el rechazo orgulloso del antisemitismo bajo todas sus formas. Salazar, ¡qué gran ejemplo de equilibrio para esta dictadura militar rumana que es cada vez más presa de las amenazas y de las promesas de Hitler, este Hitler que el líder portugués se permitía criticar en público, afirmando que la ocupación de Europa por los ejércitos nazis constituían la mayor desgracia de la civilización occidental! Por ello, Eliade describe la experiencia portuguesa en un libro aparecido en Rumania en 1942, con el fin de persuadir al dictador de su propio país para que asuma una actitud menos rígida con respecto a las peticiones alemanas. El mismo Salazar, con quien se iba a encontrar en agosto de 1942, considera como una locura la guerra en Rusia y declara que, si fuera Antonesco, se preocupara de que el ejército se quedara en el país. Mircea Eliade vuelve a Bucarest para tratar de transmitir este importante consejo al líder rumano, pero ni tan siquiera puede llegar a su antecámara. Es su última visita a suelo rumano. El fin de la guerra le coge en París, ante las dificultades del exilio, que afronta solo, su primera mujer muere durante la guerra.

El enorme éxito de sus primeras obras científicas no le asegura sin embargo un puesto en el CNRS, la sospecha, infundada pero alimentada por la embajada de Rumania, y pensando sobre él de que había sido miembro de "la Guardia de Hierro...El 9 de enero de 1950, se casa con Christinel Cottesco, la inseparable compañera de su vida y de su trabajo en sus últimos treinta y cinco años. Amigo de Carl Gustav Jung, participa en las conferencias Eranos en Ascona y obtiene una modesta beca de la Fundación Bollingen de New York, que le permite vivir hasta 1955, cuando, invitado a Chicago para hacerse cargo de las célebres Haskell Lectures, ocupará la cátedra vacante del gran sociólogo y fenomenólogo de las religiones Joachim Wach. Establecido en los Estados Unidos, Mircea Eliade," va además a alcanzar una gloria permanente merecida por su originalidad, su erudición innegable y la profundidad de sus 30 volúmenes, aparecidos después de la guerra "y traducidos a 18 lenguas. Propuesto dos veces para el premio Nobel de Literatura, Mircea Eliade recibirá igualmente las más altas distinciones académicas y honoríficas en Francia, Estados Unidos, y en otros países de Europa y de América.

La obra amplia y profunda del historiador de las religiones surge de un debate implícito sobre el sentido de la existencia en el mundo. El fin de Eliade es el de trazar los contornos de una antropología filosófica a partir de la descripción de las estructuras fundamentales de la religión".

Hay tres hipótesis en la carrera científica de Eliade: la propia del especialista, autor de las monografías sobre el yoga (1936-1954). el chamanismo (1951) o las religiones australianas (1973); la del fenomenólogo - comparatista, autor del "Tratado de historia de las religiones" (1949), de los "Aspectos del mito" (1963) o de la enorme "Historia de las creencias y de las ideas religiosas" (1976-1983); y la del filósofo autor de varios ensayos importantes, en rumano y en francés, algunos publicados en los volúmenes "Mitos", "Sueños y Misterios" (1957), "la Nostalgia de los orígenes" (1971), etc.

Sobrepasar los límites de la condicion humana

El estudio de los documentos religiosos de la humanidad revela a Eliade la existencia de una identidad o de una continuidad de estructura, que se manifiesta en las múltiples analogías al nivel de las técnicas religiosas propiamente dichas. Es así como, sin pronunciarse sobre las filiaciones entre estos

dos fenómenos religiosos distintos, Eliade hace notar, por ejemplo, los grandes parecidos entre el yoga y el chamanismo, a nivel de sus preocupaciones existenciales y de la realización práctica de ellas. Para el chamán lo importante es el éxtasis. Todo lo que hace, hasta los más pequeños detalles de su vestido, por ejemplo, va encaminado a este fin. El éxtasis es tanto una realización efectiva como una representación teatral hasta el punto de que los límites entre los dos son a menudo imperceptibles. Pero la ideología del chamanismo afirma que el técnico puede trascender los limites de la condición humana y la práctica enfrenta a veces al investigador con los fenómenos paradójicos.

En cuanto al yoga, aunque se base en las mismas creencias arcaicas que el chamanismo, representa una técnica donde el cosmos está más bien en el interior del practicante asumido en su cuerpo sutil. Para Eliade, el éxtasis del chamanismo se opone al "enstase" (éxtasis) del yogin.

Fiel a este programa de investigación de las técnicas religiosas de superación de la condición humana, Eliade iba igualmente a analizar este fenómeno a la vez social y místico, que es la iniciación (Nacimientos místicos, 1959, 1976, bajo el título de "Iniciaciones, ritos, sociedades secretas"). Dentro de un mismo programa de exploración de los fenómenos religiosos fundamentales a través de los cuales el hombre afirma su autonomía espiritual, aparecen las investigaciones de Eliade sobre la alquimia, esbozadas ya en dos pequeños volúmenes en rumano (1935, 1937), y conocidas ya gracias al libro "Forjadores y Alquimistas" (1956).

Chamanismo, yoga, iniciaciones, alquimia, forman cuatro temas mayores a los que Eliade ha consagrado preferentemente sus obras.

Fundada en esta extensa experiencia del documento religioso auténtico, la obra del fenomenólogo representa una continuación y a la vez una superación de los temas monográficos encaminados hacia la realización de grandes síntesis. La perspectiva fenomenológica trata de poner de manifiesto las estructuras y los tipos de las religiones del mundo, llegar conocer los aspectos comunes, y en una palabra: establecer la esencia de la religión.

Como disciplina autónoma la Fenomenología de las religiones aparece en Holanda durante la segunda mitad del s. XIX, representada por los profesores P.D. Chantepie de la Saussaye (Amsterdam) y C. Tiele (Leiden). Después de la aparición de la obra de E. Husserl, esta disciplina se inspira en su filosofía para defender su procedimiento, que se propone conocer la esencia del fenómeno en cuestión. Su carácter de disciplina científica, que trabaja inductivamente, es puesto cada vez más de manifiesto por los numerosos fenomenólogos alemanes, holandeses y suecos de principios del siglo XX. El más importante de ellos es el profesor de Geoninga, en el que se inspiró Eliade, G. Van der Leeuw (1890-1950), autor de la importante "Fenomenología de la religión"(1933), así como de otras obras de la estructura de la religión y la mentalidad primitiva.

Fue de algún modo una tradición en los tratados de fenomenología esbozar cuadros de categorías religiosas recurrentes, como las formas más simples de las experiencias religiosas humanas, determinadas por los medios en donde se desarrolla la vida natural: el cielo, la tierra, la vegetación, la roca. Su orden estaba dictado por la idea evolucionista, implícita o explícitamente, de que las religiones se desarrollan de acuerdo a una superación de lo simple e inferior hacia lo complejo y superior. El problema de Dios en el monoteísmo sólo podía ser tratado, pues, al final de las listas de dichas categorías.

Lo sagrado modifica nuestra percepcion del espacio-tiempo

En su " Tratado de historia de las religiones" Eliade modifica en dos puntos la posición tradicional de la fenomenología. En primer lugar porque su fenomenología de la religión no va más allá de la experiencia unida al medio natural, espacio-temporal. En segundo lugar, porque se habla del Dios monoteísta al principio, y no al final de la obra.

Pero la principal innovación introducida por Eliade en la fenomenología es sin embargo de

orden más elevado: consiste en la determinación de las categorías según las cuales *la experiencia religiosa modifica la percepción del espacio y el tiempo* ; se trata de un tema tratado en infinidad de sus obras a partir de "El mito de la reintegración" (1942) .

Como fenomenólogo, Eliade introduce en su obra el concepto fundamental de "*hierofanía*", que representa la revelación de lo sagrado en los objetos naturales y artificiales que rodean al hombre.

Lo que en primer lugar se revela como sagrado es la tierra, el cielo, el agua, el árbol, la piedra. Pero cada una de estas *hierofanías* expresa otra modalidad de lo sagrado: el cielo refleja la trascendencia; la tierra la fecundidad, etc... En una amplia síntesis Mircea Eliade traza la experiencia humana de lo sagrado, una experiencia extraña y fascinante a la vez.

El territorio tiene, para el hombre arcaico, siempre una orientación: se trata de un espacio sagrado alrededor del centro del mundo, que es a la vez absoluto desde el punto de vista ontológico y relativo desde el pragmático (por ejemplo en el budismo cada *stupa* - tumba de Buda - es un centro del mundo y al mismo tiempo la única tumba del único Buda).

El tiempo sagrado es un tiempo que se ha vuelto cíclico por la conmemoración periódica y estable de acontecimientos que tuvieron lugar en los orígenes. Espacio y tiempo sagrado deben su carácter especial al mito, en tanto éste es una historia que se refiere a los orígenes del mundo en el sentido más general; y es al mismo tiempo relativo al territorio, pues establece su carácter sagrado, en relación con las gestas de seres míticos primordiales, y relativo al tiempo, cuyos ciclos son establecidos por ceremonias y rituales periódicos, instituidos *ab origine* por los personajes del mito. Para el hombre arcaico el mundo es sólo un pretexto, un soporte cuya realidad no aparece en la experiencia sensible, sino en virtud de las experiencias de las huellas originales de los seres míticos, en una palabra a través de la experiencia de las hierofanías.

La concepción del mundo moderno, completamente profano, no orientado hacia ningún valor más allá de la historia, ha sido prefigurada por el judeocristianismo que es vehículo de la noción del tiempo lineal, donde la historia ocupa el lugar de los acontecimientos del mito.

Se puede decir, de alguna manera, que en las religiones abrahánicas la historia misma está mitificada: la "*pascua* no es como en los pueblos cananeos una simple fiesta de primavera sino la conmemoración de la salida del pueblo elegido de su cautiverio en Egipto; la pasión de Cristo no tiene lugar *in illo tempore*, en el origen del tiempo o en el tiempo del sueño, como los sucesos narrados entre los mitos australianos, se desarrolla en un momento histórico determinado, bajo el procurador Poncio Pilatos, y así otros elementos.

Concebida de este modo, la dicotomía entre lo sagrado y lo profano, juega un papel fundamental en la antropología filosófica de M. Eliade. Expuesta en muchos de sus libros y ensayos, desde "El mito del eterno retorno"(1949) hasta "La nostalgia de los orígenes" (1971), la antropología filosófica de Eliade no tiene nada de doctrina sistemática. Está fundada en algunas premisas de orden fenomenológico, y en teorías del psicoanálisis de Carl Gustav Jung.

El hombre moderno vive desorientado

Eliade admite sobre todo la idea de Jung sobre las supervivencias arcaicas en el inconsciente del hombre moderno. Este hombre moderno lleva en si la paradoja de una existencia a dos niveles diferentes y paralelos, incompatibles entre ellos para tomar conciencia de sí mismo: por una parte, su nivel histórico, organizado según un esquema de adecuación a una situación alienante y, por otra parte, su nivel mítico, es decir, su estructura psíquica profunda, organizada según un esquema simbólico. El hombre histórico continúa viviendo inconscientemente según las mismas categorías que el hombre pre-moderno, su vida inconsciente está incluso estructurada según un esquema de iniciación implícita dentro -de su contacto con la historia. Esta situación puede definirse según la fórmula del psicoanalista Erich Neumann,

como un "ritual del destino"; el hombre moderno padece la ordalía de la historia, está inconscientemente iniciado en la existencia responsable por el hecho mismo de su historicidad. Así es como Eliade recupera, además, la existencia dentro del mundo del hombre moderno: asignándole siempre un modelo mítico.

Esta problemática del ritual del destino se repite con mucha frecuencia en la creación literaria de Eliade. Están, junto con algunas novelas realistas, en su mayoría inéditas, en Francia, y junto con la novela experimental "Luz que se apaga", 1934, contiene varias novelas y relatos fantásticos, casi todos al alcance, y traducidos al francés.

Al principio, los relatos fantásticos de Eliade responde a una convicción expresada en el excelente ensayo "El folklore como medio de conocimiento", 1937, traducido al francés por Alain Paruit en Herne, 1978: puesto que todos los fenómenos paranormales son reales, estas hazañas fantásticas que Eliade expone en sus novelas -desplazamiento de los personajes en el tiempo y en el espacio, facultad de acción mágica, "metasomatosis, incluso el mismo vampirismo ("Señorita Christina", 1936, traducción francesa 1978)- son también reales.

Más tarde, Eliade elabora una teoría del "milagro imposible de conocer" que desemboca en una especie de "sincronicidad" en el sentido que Jung da a esta palabra. Se sabe, en efecto, que Jung negaba la relación causal entre los elementos de un pronóstico (por ejemplo la carta celeste en la astrología) y la realización de éste. Admitía, sin embargo, la existencia de lo que llamaba la "sincronicidad". En esta segunda fase de la literatura fantástica de" Mircea Eliade, el relato de hazañas sobrenaturales apenas cambia, con la primacía absoluta del desplazamiento en el tiempo corrimiento de las capas del tiempo una sobre otra, discontinuidad del tiempo", etc.). Son los personajes los que cambian completamente, y su actitud con respecto a lo que ocurre. Es el "idiota" de la estética expresionista ("El Pasa-Muralla" de Marcel Aymé, "El hombre de las risas" de autor dramático rumano George Ciprian, etc.) el que desde ahora hace su aparición en la prosa de Eliade, sobre todos en sus relatos "Las Bohemias", 1958, traducción francesa, 1978, "14.000 cabezas de ganado", 1959, "El hombre viejo y el oficial", 1968, traducción francesa, 1977, etc.

En la gran novela, en parte autobiográfica, "Selva prohibida" (que aparece en francés en 1955, el papel del "idiota" es transferido al anti-héroe por excelencia que es Stéphane Vizira, cuyo problema fundamental es la irrupción de lo sobrenatural en lo real, la premonición y la interpretación de ésta. Stéphane es un hombre moderno, un hombre normal, cuya existencia histórica está perturbada por una serie de "sincronicidades". Este espacio abierto de la noche del inconsciente que se ha entreabierto para él, tiene compasión de él y lo absorbe al final. El tercer período en la literatura fantástica de Eliade, al responder a una intención de recuperación de todos aquellos que sufren, de las conciencias a la deriva, se distingue claramente con respecto a las dos primeras. Esta última metamorfosis de Mircea Eliade aparece a partir más o menos del relato "Uniformes de un general", 1974, que inaugura todo un ciclo, llamado por nosotros "ciclo del espectáculo y de la criptografía". Este ciclo contiene todas las últimos cuentos de Eliade: "Incógnito en Buchenwald", "Las Tres Gracias", "La Peregrina", "El Tiempo de un centenario", "Diecinueve risas" y "Dayan". La transición entre el "ciclo del idiota" y el "ciclo del espectáculo" se realiza en el cuento "En la Corte de Dionis", publicado por primera vez en "Revista Scriitorilor Románi" (Múnchen 1968).

En el primer ciclo, el de las "Noches en Serampore, "El secreto del doctor Honigberger","La serpiente", que podría llamarse "ciclo indio", Eliade es un especialista de lo sagrado. En el segundo ciclo, el especialista es reemplazado por el idiota, el corto de inteligencia. Pero en los dos casos, se trata de una irrupción de lo fantástico en lo cotidiano.

Reminiscencias del idiota -del que hay que señalar este carácter positivo que tenía el "idiota triumphans" de Nicho-las de Cuse y, por otra parte, en toda la tradición cristiana-"

que persisten en el tercer ciclo, lo "mismo que otras temáticas propias de Eliade. Pero, en general, este "ciclo del espectáculo y de la criptografía" nos enfrenta a personajes y a problemas nuevos. Lo fantástico, que ya no irrumpe en lo cotidiano está esta vez en relación con la ciencia moderna y la criptografía -de ahí el papel decisivo del policía, del criptógrafo que crea el mito planteando la existencia de un enigma-. Además, los procedimientos para descifrar juegan un papel importante en este espectáculo organizado por jóvenes en búsqueda de la libertad absoluta, tema central de varias obras pertenecientes al ciclo. No se trata ahora de milagros. "Estamos condenados a la libertad absoluta" dice un personaje al final de "Diecinueve risas" (p. 139). Y por haber descifrado los mensajes en clave que aparecen de ninguna parte para inquietar a la policía, el resultado es desastroso: "Ha habido cortos de inteligencia en este mundo nuestro. Pero el más célebre sigue siendo Parsifal. Puesto que él fue el único que preguntó: ¿dónde está el Santo Grial?...¡Qué miserable este Grial que se nos ha encomendado buscar. Buscar y encontrar! (Pelerina, en Ethos 3).

El desciframiento, esencial para las narraciones de este "círculo del espectáculo y de la criptografía", no desemboca en "nada". Sin embargo, la significación de la existencia en el mundo, esta existencia que, basándose en "nada", está condenada a la libertad absoluta, sólo puede plantearse por medio de una operación de desciframiento.

Eliade, mistagogo de los tiempos modernos

Se le puede dar a Eliade el apelativo de "mistagogo". Entre los Griegos, el mistagogo era el sacerdote que presidía la iniciación a los misterios, de donde, por extensión, un maestro, un guía. Esta es una de las significaciones de la palabra. Hay, sin embargo, otra que, sin ser peyorativa, indica un proceso artificial: el mistagogo es alguien que inventa misterios y arrastra a los demás a seguirle por su camino. Las dos significaciones se aplican a Eliade: es maestro, iniciador en los misterios que él ha creado.

Es inútil insistir en el estatuto y la importancia de la hermenéutica en la obra científica de Eliade, dada a conocer por Adrián Marino en su libro, traducido al francés en 1981.

En las memorias y los diarios de Eliade, la hermenéutica adquiere un estatuto esencial que ha sido señalado varias veces. A través de una actividad hermenéutica, Eliade asume y comprende episodios de su propia existencia y de la cultura moderna: por ejemplo son el yoga y el tantrismo los que le ayudan a integrar estas experiencias anárquicas de su adolescencia, cuando reducía sus horas de sueño y afianzaba su voluntad comiendo objetos repulsivos; el amor le revela el misterio de la totalidad; otras veces, traza paralelismos entre las teorías de la física moderna y diversas experiencias místicas, etc.

En la literatura de Eliade, la hermenéutica conserva este carácter existencial, siendo una técnica principal de subsistencia y de liberación. El sentido es consubstancial al hombre, que sólo puede subsistir en la medida en que tiene uno. Liberarse significa haber encontrado un sentido. Ahora bien, la hermenéutica es justamente la operación que plantea un sentido. Es necesario que cada uno busque su propio Graal. La búsqueda del Graal es una actividad esencialmente hermenéutica. El "primer" Eliade, el teórico del milagro y de su irrupción en el mundo, creía que el sentido es trascendente con respecto a la hermenéutica "misma. El "segundo" Eliade, el del "miserable Graal...buscado y encontrado", cree que es la hermenéutica la que plantea el sentido. Así es como el mistagogo, que actuaba como iniciador en los misterios objetivos transcendiendo al operador, se da cuenta de que sólo es un inventor de misterios por medio de la hermenéutica. En la literatura de Eliade, a lo largo de sus tres etapas o ciclos, la madeja de la trascendencia se divide, de modo que al final, en el tercer ciclo, el hombre no se encuentra separado de nada ("libertad absoluta") si no es por la delgada pared de la hermenéutica. En este momento, todo el mensaje de Eliade podría resumirse en estas palabras: para sobrevivir, hay que practicar la

hermenéutica. En cuanto a las modalidades de la hermenéutica, la que más conviene al hombre, es la criptografía. Hay siempre que descifrar misterios, pues el desciframiento no está hecho para disipar la duda: al contrario, es él quién la crea, él es el mecanismo que produce el misterio. Sobre lo que este mecanismo actúa no tiene verdaderamente importancia: como mucho, nos podemos servir de las manchas de moho en un muro, tesis de Eliade que se aparenta a la del gran mistagogo moderno, Jorge Luis Borges. Pero esta operación es eficaz con la condición que no se desvele el misterio, dicho de otro modo, que no se consiga descifrar el mensaje. En este caso, el sentido que se obtiene es siempre ridículo por su poca importancia, es sólo un "miserable Graal". El Graal sólo puede ser verdadero factor de sentido, de elevación moral y de equilibrio mientras dura su búsqueda: cuando se le encuentra,-es decir, cuando la facultad hermenéutica ya no se ejerce- es factor de muerte. Pues el Graal, es nada y su búsqueda no es lo que nos acerca a él, sino lo que nos separa de él. Efectivamente, habrá fieles de Eliade que gritará: ¿había que investigar durante tanto tiempo para darse cuenta que entre lo que no es nada y el Graal no hay ninguna diferencia? Pero, como Eliade mismo, cada uno lo aprenderá solamente en el momento conveniente, de modo que esta revelación no será menos extraordinaria que otra. Ni menos terrible.

La función del mistagogo es instruir y acompañar. No hay mistagogo sin fieles. Mircea Eliade no ha instituido verdaderos misterios. Sus libros se dirigen al mundo entero. Todos los lectores son sus fieles. Pero a aquellos que se acercan a él, Eliade les responde con un intenso e igual resplandor de amor. Es su hipóstasis de "santo": dar a cada uno, sin discriminación, todo su amor. Hipóstasis tardía, que comienza con un ejercicio del que son testimonio varios de sus libros: amar a dos mujeres a la vez, con el mismo amor imparcial completo. Así como la disminución del tiempo de sueño sólo puede efectuarse un minuto por noche, el resplandor universal del amor sólo puede obtenerse empezando por el caso menos complicado: tratar de amar a dos seres diferentes con todo su amor, para alcanzar mas tarde a toda la humanidad. Es el método del doctor Payot aplicado a la santidad.

Eliade ha llegado tan lejos en este camino que se le podría sin duda aplicar todas las palabras del Tao-Te-King: "el sabio no tiene corazón para sí mismo; su corazón, es el corazón de su pueblo. Yo soy bueno con el que es bueno, pero soy igualmente bueno con el que es malo, pues es la virtud en sí misma la que es buena. Yo soy sincero con el que es sincero, pero soy igualmente sincero con el traidor, pues es la virtud la que es sincera. La existencia del sabio en el mundo no es tranquila: su corazón resplandece sobre todos los mortales; sus gentes le aman y el sabio los trata como si fueran sus propios hijos".

Pero la actividad de mistagogo de Eliade sólo puede manifestarse por medio de una parábola que pertenece a la sabiduría de Oriente: La Escritura del Lotus, la *Saddharmapundarika* budista, dice que la probabilidad que el hombre tiene para liberarse dentro de esta misma existencia no es mayor que la de que una tortuga tuerta suba a la superficie del agua en el momento justo en que un tronco provisto de un agujero pase por encima de su ojo sano, de modo que ella pueda subirse, por el agujero, hasta el tronco. La tortuga es tuerta, su posibilidad de orientación está disminuida; la probabilidad además de que justo el tronco que pasa esté agujereado es mínima. El tronco flota al azar, recorriendo todas las aguas del mundo: la probabilidad que pase justo por encima de la tortuga es mínima. Hay poca esperanza de salvarse. Pero la función del mistagogo es justamente la de lanzar al agua piezas de madera agujereadas para las tortugas tuertas.

Este es el papel que asumió Mircea Eliade: su literatura, sobre todo sus cuentos, son esas "piezas de madera" cuya función es la de entrenar a las tortugas para un ejercicio verdaderamente insólito, un ejercicio que ha sido representado por siempre en una de las obras maestras de Constantin Brancusi: "Tortuga volante"

Mircea Eliade y la Revolución Conservadora en Rumanía

Claudio Mutti

El movimiento legionario rumano

Yo soy de los que creen que el concepto Revolución Conservadora puede servir, en cierta medida, para encuadrar e interpretar también el fenómeno del Movimiento Legionario rumano. Podremos extraer la confirmación de una breve reseña de las posiciones de algunos intelectuales rumanos que militaron en el Movimiento Legionario o, de alguna manera, estuvieron cerca de este, contribuyendo de todos modos a definir su identidad doctrinal y programática.

El mismo Corneliu Codreanu, en su libro Pentru Legionari, inserta el Movimiento Legionario dentro de un cauce cultural y político más amplio, que se manifiesta en Rumania ya entorno a la mitad del siglo XIX. Entre quienes Codreanu cita como precursores del Movimiento Legionario, se encuentran algunos de los nombres más ilustres de la literatura rumana; ya en este hecho encontramos una de las características principales de la Revolución Conservadora, ya que literatura, espiritualidad y nación son coordenadas fundamentales de toda la nebulosa de la revolución conservadora investigada por Armin Mohler.

Pues bien, Codreanu cita entre los antepasados espirituales del Movimiento legionario al más grande de los poetas rumanos, Mihai Eminescu (1850-1889). Eminescu, que en Italia es conocido más o menos como una especie de Giacomo Leopardi rumano, fue en realidad un denodado militante nacionalista, que luchó con todas sus fuerzas contra la explotación usurera del campesinado rumano y contra la alineación cosmopolita de las clases dirigentes. No por azar el difunto rabino de Bucarest, Moses Rosen, en la época de Ceaucescu trató en vano de impedir la publicación de los artículos de polémica política del poeta nacional rumano, declarando textualmente, con soberano desprecio del ridículo y suscitando una protesta coral, que Eminescu debe ser enumerado entre los responsables de Auschwitz.

Se puede decir, de todos modos, que la intelectualidad rumana en general se ha situado conscientemente y de forma declarada en la estela de Eminescu. No sólo entre las dos guerras, sino, diríamos, hasta 1989, el problema principal de los rumanos ha consistido en definir su especificidad nacional y en individuar la modalidad más idónea para tutelarla y expresarla sobre todos los planos, de modo que los proyectos culturales, políticos, sociales y económicos elaborados por la intelectualidad rumana en un siglo y medio han tenido casi siempre como razón de ser la defensa y la manifestación de la esencia nacional.

En el periodo comprendido entre las dos guerras mundiales, en particular, en Rumania las distintas corrientes de pensamiento se diferencian exclusivamente en lo referente a los medios que hay que adoptar para conformar la vida del país a su identidad nacional, mientras tal finalidad se da por descontado y es compartida por todos - con la obvia excepción de la exigua inteligencia mundialista, la cual, por otra parte, representa en la época un cuerpo extraño respecto a la realidad nacional, también por razones de pertenencia étnica.

Tenemos entonces, en primer lugar, un nacionalismo tradicionalista y ruralista, antioccidental y antimoderno, que deriva de la reacción antiliberal de Titu Liviu Maiorescu (1840-1917) y llega en parte, con Nichifor Crainic (1889 – 1971), a posiciones "etnocráticas" fuertemente impregnadas de espiritualidad ortodoxa.

Tenemos después un nacionalismo populista (del cual es portavoz la revista "Viata Romanesca") que, reafirmando también la prioridad del interés nacional y comunitario respecto a los de clase y confirmando la importancia fundamental de los valores étnicos y campesinos, sin embargo se declara favorable a probar el camino de la democracia parlamentaria.

Hay, al fin, un nacionalismo dinámico que, mediante su más ilustre exponente, el crítico literario Eugen Lovinescu (1881-1943), preconiza la actualización de la potencialidad nacional y el nacimiento de un "estilo rumano" a través de la "sincronía" política y económica de Rumania con el resto de Europa.

Otra dirección, finalmente, la más interesante para nosotros, se relaciona con la variante nacionalista representada por la considerada "nueva generación" o "joven generación". Es esta corriente, ampliamente solidaria con el Movimiento Legionario, la que, bajo diversas consideraciones, según me parece se inscribe con pleno derecho en el más vasto contexto de la "revolución conservadora" europea. El guía espiritual carismático e indiscutido de la "nueva generación", el filósofo y teólogo ortodoxo Nae Ionescu, y sus discípulos (Mircea Eliade, Emil Cioran y Constantin Noica son sólo los más célebres) intentan realizar una síntesis armónica entre un nacionalismo libre de las tendencias reaccionarias y una versión de la modernidad que prescinda del liberalismo y de la democracia.

Mircea Eliade

Nae Ionescu se acercó al Movimiento Legionario en el curso de 1933. A ese mismo año se remonta lo que los intelectuales legionarios saludaron como "la conversión de Mircea Eliade al rumanismo". En un artículo de redacción aparecido en el periódico "Axa" se podía leer de hecho: "Parece que Mircea Eliade, escritor de talento, ensayista famoso y personalidad cultural digna de admiración, esté dando unos pasos decisivos en una dirección estimada por nosotros y distinta de la que había llevado: hasta ahora su carrera de periodista ha tenido desarrollos inesperados y virajes pintorescos. Mircea Eliade ha jugado con ideas y tomas de posición, ha acumulado experiencia, ha dado la vuelta al mundo, ha sido brillante siempre y en todos los lugares, pero (...) ha rechazado enraizarse definitivamente en la realidad rumana. Hace algún tiempo, no obstante, Mircea Eliade ha comenzado a cambiar. Y, sea dicho sin ofensa alguna, después de haber alcanzado la madurez ha comenzado a ser serio (...) Mircea Eliade comienza a ver la realidad rumana, a integrarse en ésta, a subordinarse a ésta".

Efectivamente en 1933 Eliade es protagonista de algunas intervenciones que expresan un empeño político nacionalista. Escribe un artículo sobre la "mentalidad masónica" en el cual, individuando como característica de tal mentalidad el empleo de esquemas simplistas y de criterios abstractos, cree que puede localizar en el marxismo mismo ("combinación de abstracción y tosquedad") una marca masónica. Desarrolla después algunas consideraciones sobre el "renacimiento religioso" que, en tanto carente de referencias políticas, no puede no impresionar favorablemente a los secuaces del Movimiento Legionario. Finalmente, se reclama en los valores de la realidad nacionalpopular y declara que se vincula a aquella línea de pensamiento que parte de Eminescu y, a través de Iorga, Pârvan y Nichifor Crainic, llega hasta Nae Ionescu.

En 1934 Eliade se propone defender al nacionalismo de las acusaciones que son dirigidas a este por la inteligencia democrática. En particular, Eliade rechaza la acusación de antisemitismo y confirma, contra las acusaciones de intolerancia religiosa y de racismo, que la cuestión hebrea es una cuestión política, social y económica.

"Estoy indignado -escribe- al ver veintiséis consejeros extranjeros en la ciudad de Sighetul Marmatiei (frente a siete rumanos), no porque sea un chovinista o un antisemita, sino porque un sentido de justicia social, aunque sea débil, está vivo en mi corazón".

Es interesante observar que, percibiendo en tales términos la cuestión hebrea, Eliade cita a los mismos autores (Eminescu obviamente en primer lugar, después Vasile Conta, Bogdan Hasdeu y otros) que son evocados por Corneliu Codreanu en su libro Pentru Legionari como precursores de la posición legionaria con respecto a la cuestión hebrea.

En cuanto a Corneliu Codreanu, Eliade ve en él al heredero de los grandes exponentes del nacionalismo: "Sólo Balcescu y Heliade-Radulescu hablaban así", escribe Eliade

cuando Codreanu proclama la necesidad de reconciliar a Rumania con Dios.

En verdad, lo que atrae decididamente a Eliade hacia el Movimiento Legionario es precisamente esa síntesis de nacionalismo y de espiritualidad que constituyen su característica peculiar. En diciembre de 1935 Eliade escribe, aludiendo a Codreanu: "Un jefe político de la juventud ha dicho que la finalidad de su misión es "reconciliar a Rumania con Dios". Esta es una fórmula mesiánica (...) porque una "reconciliación de Rumania con Dios" significa, en primer lugar, una revolución de los valores, una primacía neta de la espiritualidad, una invitación a la creatividad y a la vida espiritual".

Pero quizás, entre todos los artículos escritos por Eliade en los años treinta, estará bien citar aquel que en los años setenta será utilizado, con los oportunos añadidos y manipulaciones, con la finalidad de impedir la asignación del Premio Nobel al gran historiador de las religiones.

Aquel artículo, escrito en un momento en que Eliade era candidato a la Cámara en las listas electorales del partido legionario Totul pentru Tara, constituía la respuesta a la pregunta ¿Porqué creo en la victoria del Movimiento Legionario? y aparecía en la revista legionaria "Buna Vestire". " Nunca antes de este momento -escribía entonces Eliade- un pueblo entero ha experimentado una revolución con todo su ser, (...) nunca antes de este momento un pueblo entero ha elegido el ascetismo como ideal propio de vida y la muerte como propia esposa(...) Creo en el destino del pueblo rumano. Esto es por lo que creo en la victoria del Movimiento Legionario. Una nación que ha demostrado enormes poderes creativos no puede naufragar en la periferia de la historia en una democracia balcanizada, en una catástrofe civil (...) Creo en el destino de nuestra nación. Creo en la revolución cristiana del hombre nuevo. Creo en la libertad, en la personalidad y en el amor. Por esto creo en la victoria del Movimiento Legionario".

"Hoy el mundo entero se encuentra bajo el signo de la revolución; pero mientras otros pueblos viven esta revolución en el nombre de la lucha de clases y de la primacía económica (comunismo) o del Estado (fascismo) o de la raza (hitlerismo), el Movimiento Legionario ha nacido bajo el signo del arcángel Miguel y vencerá por la gracia divina".

Esta caracterización de las revoluciones del novecientos se repite en las página en que Julius Evola ha recordado su encuentro con Codreanu, encuentro en el que estuvo presente el mismo Mircea Eliade. Estando con Evola, el Capitán le habría dicho: "En todo ser vivo pueden distinguirse tres aspectos (...) el del cuerpo como forma, el de las fuerzas vitales, el espiritual. Análogamente, (...) en el Fascismo se pone de relieve el aspecto "forma", en el sentido de potencia formadora, plasmadora de Estado y de civilización, según la gran herencia romana. En el Nacionalsocialismo lo que más destaca es el elemento biológico, el mito de la sangre y de la raza, que es la correspondencia del elemento "vital" de todo ser. La Guardia de Hierro querría, a su vez, dar sus pasos desde el aspecto puramente espiritual, religioso, y a partir de ahí proceder con su obra".

Una de las características principales de la revolución conservadora entendida como fenómeno europeo es el rechazo de la concepción lineal y progresista de la historia. En otras palabras, la concepción cíclica de la historia es fundamental para todas las culturas revolucionario-conservadoras.

Y bien, hablando de aquellos pensadores que, como Nietzsche, Spengler, Guenon o Evola, han vuelto a proponer en la Europa contemporánea una concepción cíclica del tiempo y de la historia y han contribuido por tanto de manera distinta a la formación de la orientación revolucionario-conservadora, no podemos ciertamente pasar por alto a Mircea Eliade, quien no sólo ha examinado, en una óptica de historiador de las religiones, la concepción del tiempo típica del las sociedades "arcaicas", sino que también ha intentado, sobre la base de los datos obtenidos de sus investigaciones de estudioso, trazar las líneas esenciales de una filosofía de la historia antitética a las doctrinas producidas por el optimismo decimonónico.

Paisaje espiritual de Mircea Eliade

Sergio Fritz Roa

No deja de llamarnos la atención cómo los mundos académico y literario, salvo raras excepciones, ignoraron el primer centenario del nacimiento de Mircea Eliade.

Y, sin embargo, no es casual que haya sido aquí, en Argentina, como ocurriera con René Guénon, donde por primera vez en Hispanoamérica surgiera el impulso de reconocimiento de este autor, lo que se haría a inicios de los años 50 a través de la publicación de dos de sus obras más significativas: "Maitreyi (La noche bengalí)" y "El mito del eterno retorno".

Pareciera que la fecha no tuviera importancia para la mayoría de los círculos llamados intelectuales, como si el autor que hoy nos convoca no tuviera nada qué decir a los occidentales. Hay en Eliade aspectos que nosotros sí queremos rememorar, pues creemos que allí existen claves que podrán ayudarnos a comprender el devenir moderno de la mano de uno de los hombres más lúcidos del siglo XX.

Desarrollaremos esta exposición centrándonos en dos momentos de la experiencia eliadiana: Rumania (ontología telúrica) y la Literatura (fuego secreto).

1. Rumania (ontología telúrica)

Querer comprender a Eliade sin el lugar y el tiempo en que nació, es francamente imposible.

Los hombres son influidos por las condiciones geográficas y temporales en donde aquellos se desarrollan, especialmente en su primera edad y juventud.

Situémonos en la Rumania de inicios del s. XX. Es este un país eminentemente agrícola. Un país cristiano, pero lleno de mitos y leyendas que provienen de un pasado más remoto aun. Acerca del cristianismo del pueblo rumano, a Eliade le impresionará mucho la pervivencia del paganismo en aquél. Hay aquí una síntesis con mucha armonía. Zalmoxis, la vieja deidad, se resiste a morir. Y en verdad no le es difícil, pues las semejanzas de este dios con la visión cristiana de Jesús no son pocas. Esta supervivencia de lo ancestral en Rumania, Eliade la llamará "cristianismo cósmico", es decir una visión cristiana más hermética, si se nos permite la expresión, que integra los mitos anteriores y lo numinoso del paisaje rumano.

Y ya que mencionamos mitos, Eliade no los puede obviar y los lleva a sus textos, tanto fantásticos, realistas o de investigación en el campo de la historia de las religiones. ¿Cómo olvidar la leyenda del Maestro Manole (que al representar el sacrificio, caracteriza según el mismo Eliade, al pueblo rumano) o a los otros trabajos que ha incorporado en "De Zalmoxis a Gengis-Kahn"? ¿O las strigoi, que con el tiempo en el imaginario popular rumano se hicieron sinónimas de brujas? Mircea Eliade incluso dedicará un texto a su Patria, llamado "Los Rumanos. Latinos de Oriente", y que se publicará en Lisboa el año 1943. Rumania, y especialmente Bucarest, serán objeto de sus novelas y relatos. Ejemplos de ellos son su novela "La noche de San Juan", "Los jóvenes bárbaros", etc.

La ciudad va aumentando en cuanto a cantidad de habitantes y desarrollo tecnológico; pero también en cuanto a miseria y desilusión. Este cambio de una sociedad agrícola a una sedentaria marcará la vida de Rumania en el s.XX.

Otros rasgos del pueblo rumano, además del "cristianismo cósmico", serán el heroísmo y el sacrificio. No olvidemos que este pueblo se ha enfrentado contra romanos, húngaros, turcos, austriacos, etc. Algunos rumanos participaron activamente en la guerra civil española; recuérdese el caso de Ion Mota y Vasile Marin, quienes se alistaron como voluntarios contra el comunismo. Y no solo ello sino que además una gran delegación de rumanos nacionalistas participará en el frente ruso, durante la II G.M., teniendo también un trágico final: la mayoría serán muertos en el

campo de batalla o en los campos de concentración rusos.

En aquellos tiempos, la monarquía dominante en Rumania no es signo de moralidad, y en la juventud de Eliade el Rey Carol II, influido en gran parte por su amante, representará el orden antiguo que los jóvenes desean remecer.

El idealismo que vendrá a las ciudades desde el campo y las montañas, se plasmará políticamente en un movimiento nacionalista llamado "Legión de San Miguel Arcángel", conocido posteriormente como "Guardia de Hierro Rumana", liderada por un enérgico hombre: Corneliu Codreanu. Lo fundamental de este grupo, que como intuyó Julius Evola, tenía aspectos de una Orden medieval, es el deseo de una nueva Rumania, heroica y libre de la corruptela de los viejos políticos. Esta nueva Rumania necesariamente requería de lo mejor de la cultura rumana. Y así, la espiritualidad ortodoxa, el heroísmo, el folklore, el amor a los bosques y la naturaleza, serían elementos que darían vida a esta nueva Patria.

Eliade no estará ajeno a estos ideales, y se vinculará con quien siempre considerará como su maestro intelectual: el filósofo Nae Ionescu, cuyo pensamiento se irá radicalizando en el tiempo, desde el conservadurismo hasta tomar posiciones fascistas.

Lamentablemente entre los ideales de la Guardia de Hierro y ciertos hechos que tuvieron su sello hay mucha diferencia. La historia de la Guardia de Hierro es bastante ominosa, y se verá envuelta en terribles hechos de sangre (suele "olvidarse" que en éstos no solo los enemigos de la Guardia fueron violentados, sino los nacionalistas rumanos. De hecho, el mismo Codreanu será estrangulado y asesinado junto a varios de sus camaradas).

La cercanía de Eliade a la Guardia de Hierro lo hará sospechoso, no solo para el régimen comunista de post-guerra, sino para algunos judíos, quienes no le perdonarán haberse relacionado con un grupo violentamente antihebreo.

Lo anterior y la llegada del régimen comunista a Rumania le impedirán a nuestro autor volver a su patria. Prácticamente exilado, y no obstante tener siempre a Rumania en el corazón, se transformará en el hombre universal que siempre soñó ser.

En relación al destino de su Patria como al de sí mismo, dirá: "Los pequeños terminan siempre por ser aplastados. Entonces elegí el modelo de los profetas. Políticamente no había solución alguna, al menos por el momento. Quizá la hubiera más tarde. Para mí y para los demás emigrados rumanos, lo importante era hallar el modo de salvar nuestra herencia cultural, ver la manera de seguir creando en medio de aquella crisis histórica. El pueblo rumano sobrevivirá, por supuesto, pero, ¿qué se puede hacer desde el extranjero para ayudarle a sobrevivir? Siempre he creído que hay una posibilidad de sobrevivir a través de la cultura. La cultura no es una «superestructura», como creen los marxistas, sino que es la condición específica del hombre. No es posible ser hombre sin ser al mismo tiempo un ser cultural. Entonces me dije: es necesario continuar, hay que salvaguardar aquellos valores rumanos que corren el riesgo de ser ahogados en el país".

"Para todo exiliado, la patria es la lengua materna que sigue hablando. Felizmente, mi mujer es rumana, y ella juega el papel de la patria, puesto que entre nosotros hablamos en rumano. La patria es para mí, por consiguiente, la lengua que hablo con ella y con mis amigos, pero sobre todo con ella; la lengua en que sueño y escribo mi diario. No se trata, por tanto, de una patria únicamente interior, onírica. Pero no hay contradicción alguna, ni tan siquiera tensión, entre el mundo y la patria. En cualquier parte hay un centro del mundo. Una vez situado en el centro, el hombre se encuentra en su sitio, auténticamente en el verdadero yo y en centro del cosmos. El exilio ayuda a comprender que el mundo jamás nos es extraño desde el momento en que en él tenemos un centro. Ese «simbolismo del centro», no sólo lo entiendo, sino que además lo vivo".

La actitud vivencial de Eliade puede comprenderse si se entiende primero lo que

significa la palabra rumana dor. Es el mismo historiador de las religiones quien fijó su atención en ella al indicar en un interesante artículo publicado en 1943 que la palabra portuguesa y gallega saudade encontraba su sinónimo más próximo en dor. Saudade y dor no son soledad, como suelen interpretar algunos, sino más que todo se refiere a un tipo de nostalgia en el cual convergen pasado, presente y futuro. Se une en ella alegría y dolor. Es interesante saber que este vocablo tan difícil de traducir correctamente, es altamente significativo para el pueblo portugués, gallego y rumano. La poesía, la música y el folklore en general de estos pueblos suelen expresar cierto estado anímico a través de las palabras gallego-portuguesa saudade y la rumana dor. Hay en ellas una especie de coincidentia oppositorum, expresión tan cara a Eliade.

En dicho artículo Eliade dice: "Aun siendo una palabra rica en valores metafísicos –sentimiento de soledad cósmica, deseo ardiente de cualquier cosa real o irreal, &c.,– dor no pierde el contacto con lo real, está enraizada con lo concreto". El dor, según nuestro autor, es un término popular, no exclusivo a una clase. Todo rumano lo entiende, y lo emplea un campesino como un abogado.

Barbara Fratecelli señalará: "Eliade pone cierto énfasis en lo que son los elementos más típicamente rumanos de la obra de Eminescu: cierto sentimiento de soledad metafísica y una inefable nostalgia rumana (que, casualmente, se parece a la saudade portuguesa). El pesimismo de Eminescu tiene su origen en una visión trágica de la existencia, pero guarda más relación con la calma resignación de los dacios que con el pesimismo de los románticos de su época".

Las palabras del poeta Eminescu en su poema "El extranjero", pueden ser ilustrativas de este sufrimiento y nostalgia en Eliade:

"Si todos se alegran, pues todo es encanto,
Serenos son sus días y viven con placer,
Un alma sólo llora, su patria extrañando,
Los dulces prados suyos, sus campos de ayer.
Y el corazón aquello, cantando abatido,
Y aquella triste alma gimiendo con dolor
Es mi corazón triste, penoso, dolorido.
Mi alma ardiendo de un infinito dor"

2. Eliade: un Eminescu del s. XX

Si tuviéramos que hallar en Eliade un arquetipo que lo representara, no dudaríamos en mencionar a su compatriota, Mihai Eminescu (1850-1889). Este hombre que unirá muy bien lo particular con lo general, lo nacional con lo universal, tradición y actualidad, la preocupación por el mejoramiento de la polis con el arte, será sin lugar a dudas la más fiel manifestación de lo que podríamos llamar "genio rumano".

"Este hombre, que traducía a Kant y leía los Upanishads, fue un profeta nacionalista, un verdadero creador del nacionalismo poético rumano".

Como puede verse, en esta frase de Eliade hallamos los mismos intereses del estudioso de las religiones con el poeta Eminescu. En efecto, tanto Eminescu como Eliade amaban las ciencias. Una de ellas la química, la cual nos recuerda el interés de Eliade por la alquimia, la cual sabemos no es una simple prequímica, pero que sin lugar a dudas utiliza medios y elementos que los químicos posteriormente tomarán, ignorando el sentido metafísico del Arte Real. Otros campos de atención serán el saber proveniente de la India, el nacionalismo y la poesía.

Acerca del amor por la Patria experimentado por el poeta, aquél se expresa en diversas ocasiones, como la siguiente:

"Nosotros sostenemos que el pueblo rumano no se podrá desarrollar como pueblo rumanos sino guarda como bases para su desarrollo sus tradiciones históricas, así como las mismas se han establecido en el curso del tiempo; quien fuera de otra opinión que se lo diga al país".

Eliade por su parte señalará:

"Si no me sintiera tan rumano, tal vez podría mantenerme indiferente sin dificultad e

incluso aplicarme a los trabajos que me imponen las circunstancias. Pero Corneliu Codreanu hizo de mí un fanático rumano. Siempre que me enfrento con la historia y no con lo absoluto, no puedo pensar en nada sin tener presente a mi pueblo".

Pero además hay otra característica que hallamos en estos dos notables escritores rumanos: el deseo inmenso e imperioso de volver a la Unidad, reintegrarse en el Uno. A diferencia de quienes han logrado la realización espiritual, Eliade y Eminescu están de alguna manera embriagados por la belleza del Sumo Bien y no han trascendido la barrera sujeto-Realidad Última. Como en el célebre relato oriental, son como Majnun tras Layla. Están extasiados por la armonía y belleza de Layla; pero no saben aun que ella es solo una sombra (layla en árabe es noche). El verdadero conocimiento es solar; la luna es solo su reflejo, que algo muestra del esplendor divino, pero no integra totalmente al hombre con Dios.

Las crisis existenciales y por cierto espirituales de Eminescu y Eliade son clara prueba de ello. No olvidemos el fin de Eminescu. Eminescu como Holderlin y Nietzsche será cegado por el rayo divino. Morirá en la locura en un sanatorio de Bucarest.

El interés eliadiano por Eminescu se expresa en un sentido vocacional, que cubrió letras y espíritu. Y así publicará en el órgano rumano Vremea un artículo en que compara a dos genios literarios nacionales: Camões de Portugal y Eminescu de Rumania.

En relación a la enseñanza tradicional de la historia de Parsifal, Mircea Eliade expresará algo que también le concierne y que permite entender muy bien su preocupación espiritual: "Este episodio explica admirablemente lo siguiente: incluso antes de que se haya obtenido una respuesta satisfactoria, una pregunta correctamente hecha regenera y fertiliza, y no solamente al ser humano sino al Cosmos entero".

"Interpretando este episodio de Parsifal, podríamos decir que toda la naturaleza padece la indiferencia del hombre debido a esta pregunta central. La solidaridad sobrepasaría todo el conjunto de la comunidad humana de la que formamos parte, para extenderse a la vida cósmica que nos circunda, sea animada o aparentemente inanimada.

En 1953, el autor de "Mito y realidad" se interrogaba: "¿Por qué estoy obligado a actuar así? Porque siento que tengo todavía muchas cosas que decir antes de poder decir lo esencial". Sin dudas, esto es aplicable a Eliade. Su búsqueda fue incesante. Su pregunta no es sobre vanalidades, sino intenta alcanzar la Verdad Última; en términos islámicos, la Haqiqa. Al querer preguntar correctamente Eliade presentía que podía modificar el universo. Como en la interpretación de sus queridos tratados alquímicos, para acceder a la comprensión de lo Verdadero hay una llave, una clave que permite penetrar el sentido profundo de nuestro devenir y lo que lo sobrepasa.

Eliade lo sabía, y por tanto buscaba el secreto que permitiría abrir las puertas del palacio cerrado del Rey. Si lo logró o extravió en su camino, es algo que cada cual podrá juzgar. Pero hubo sinceridad en su búsqueda y eso es algo que nadie podrá desmentir.

Tal vez la respuesta se halle en las palabras del mismo Eliade quien el 5 septiembre de 1942 habría dicho: "En realidad, la tragedia de mi vida puede reducirse a la siguiente fórmula: soy un pagano, un perfecto pagano clásico que intenta cristianizarse. Para mí, los ritmos cósmicos, los símbolos, los signos, la magia y el erotismo existen más y de forma más inmediata que el problema de la redención. Pero he dedicado lo mejor de mí a este problema sin poder dar un solo paso adelante".

Como Eminescu, Eliade buscaba algo que no halló en la simple fe. Posiblemente por ello el erudito de las religiones tenía la certeza que tras lo que él llamaba el "fin de la civilización occidental", vendría una nueva época. El poeta Eminescu la cantó de tal forma que solo podemos suscribirnos a su anhelo profundo. Es más, sabemos que ella se hará realidad. Las tradiciones son unánimes al respecto: *"Entonces, las edades doradas y finitas, Que hablan de los mitos azules volverán"*.

Ingenieros de almas. Cioran, Elíade y la Guardia de Hierro

Luis de León Barga

En los diarios dados a conocer por la mujer de Cioran (1), el escritor rumano nos habla de su juventud como una temporada vivida en el infierno. Pero también se refiere a esos años como los de la felicidad, las visiones místicas, el orgullo demencial y, por supuesto, el insomnio. Nadie como Cioran (1911-1995) para hablar de aquella época de una forma tan contradictoria. Como él mismo reconoce, "me gusta contradecirme hasta la locura". En cambio, su amigo Mircea Eliade (1907-1986) fue siempre un intelectual interesado por la religiosidad, lo que le condujo a estudiar no sólo la historia de las religiones, sino también lo que define y rodea al "homo religiosus", como los antiguos mitos, la simbología o los ritos, algo que incluso se trasluce en las novelas que escribió.

Durante los últimos años de su vida, Cioran vivió en París y Eliade en Chicago. Entre el círculo de amistades y conocidos de Eliade se encontraba el novelista norteamericano Saúl Bellow y con el que a veces cenaba en compañía de sus respectivas mujeres. Años después, Bellow convertirá a Eliade en personaje de una novela suya (2), y nos lo describirá con su pipa entre los dientes, mientras enseña buenos modales y discursea sobre el chamanismo siberiano, o las costumbres sexuales de los aborígenes australianos.

Pero Bellow también nos habla de los antecedentes fascistas de Eliade y sus vinculaciones con la Guardia de Hierro rumana. No es ningún descubrimiento, ya que desde los años setenta del siglo anterior han aparecido algunos estudios sobre la implicación de la intelectualidad rumana con el fascismo en la época de entreguerras (3).

Si se quiere comprender cómo Cioran y Eliade pudieron adherirse a un movimiento fascista y antisemita, debemos conocer desde un punto de vista histórico, y sin ningún tipo de lentillas ideológicas, en qué consistió la Guardia de Hierro. Sólo así podemos tratar de entender una adhesión que no fue un hecho aislado entre artistas e intelectuales de aquel tiempo(4).

Mientras vivieron, Cioran y Eliade negaron siempre su vinculación con ese pasado que no había forma de que terminara de pasar. No es de extrañar. Haber formado parte, o simpatizado, con la Guardia de Hierro no era la mejor carta de presentación para unos exiliados en los ambientes intelectuales franceses o norteamericanos posteriores a la segunda guerra mundial.

Sin embargo, sólo hacía falta rescatar del polvo de las hemerotecas los viejos periódicos para leer las colaboraciones de Eliade en la prensa legionaria. O, por otras fuentes, enterarnos de su encarcelamiento en 1938 durante tres meses, dentro de la masiva represión efectuada por el entonces Jefe del Gobierno, Armando Calinescu, contra la Guardia de Hierro(5).

A diferencia de Eliade, Cioran dejó menos pistas, aunque las suficientes para considerarlo un "compañero de viaje" del movimiento legionario. No hubo en ello cálculo u oportunismo, sino más bien un carácter que, como dijo en sus diarios, sólo podía adherirse a algo parcialmente, pues no se identificaba con nada.

La Legión del Arcángel San Miguel, el verdadero nombre de la Guardia de Hierro, ya que éste último era el del servicio de orden encargado también de las represalias contra sus enemigos y el "marxismo hebreo", fue un movimiento religioso-militar más que político. Fundada por Corneliu Codreanu (1899-1938) en 1927, (6) la Legión se definía como una escuela espiritual que preconizaba un "hombre nuevo capaz de vencer con la fuerza del amor a la fuerza de las tinieblas". La mayoría de sus miembros eran estudiantes y campesinos, seguidos de obreros. La juventud veía en el movimiento legionario un cauce para acabar con un mundo en descomposición e imponer nuevos valores. El mismo Eliade retrató a esta generación que simpatizaba con La legión y deseaba un cambio violento en su novela "Los

jóvenes bárbaros" (7). Los campesinos, que representaban el 80% de la población, como correspondía a un país que por entonces se encontraba en vías de desarrollo y estaba poco industrializado, fueron movilizados por los legionarios apelando a los valores tradicionales. Debido a la escasa implantación de los partidos de izquierda, así como a su carácter antiburgués y anticapitalista, también consiguieron una notable influencia entre la clase obrera.

Organizada en "nidos" de doce militantes como los apóstoles, éstos tenían como fin cumplir las seis reglas legionarias: disciplina, trabajo, silencio, perfeccionamiento del propio carácter, cooperación y honor. Su carácter asistencial era otra de sus características, e incluso llegó a contar con un hospital para atender las necesidades de sus afiliados.

Pero tal vez lo más original de este movimiento era su doctrina del sacrificio, según la cual el legionario estaba autorizado a matar por la salvación de su país, aún cuando arriesgara su propia salvación cristiana. Pese a ello, no podía negarse a efectuar la acción, y tampoco rechazar sus consecuencias: el castigo terrenal formaba parte del sacrificio y, como tal, motivo de orgullo (8). Como se ve es una concepción que, salvando las distancias y los tiempos, les emparenta con el actual terrorismo suicida de los integristas islámicos, ya que la entrega suponía la muerte casi segura del legionario.

Dentro de esta política del "sacrificio", Codreanu envió en 1936 a una decena de legionarios a combatir en la guerra civil española del lado de Franco contra los republicanos, en representación de los miles de voluntarios que se presentaron. Dos de ellos murieron en Majadahonda, donde existe un monumento en su memoria. La repatriación y entierro de los cadáveres reunió en Bucarest a la más grande manifestación política que se recordara en la ciudad. Por esas paradojas que tiene la historia, para los legionarios se trataba de participar en una "cruzada espiritual". Sin embargo, el régimen de Franco fue en sus comienzos lo más parecido al de otro "Caudillo". Nos referimos al general Antonescu, que cinco años más tarde exterminaría a los legionarios.

En esta curiosa doctrina, en la que los ritos, marchas y canciones eran fundamentales, no pocos han visto una influencia de prácticas esotéricas y en Codreanu, "El Capitán" para sus seguidores, un mero intermediario entre la sabiduría de un anciano y sus militantes. Sea cierto o no, quienes le conocieron hablan de Codreanu como de un jefe carismático.

En cuanto a su antisemitismo, la Guardia de Hierro no se diferenciaba mucho de lo que pensaba el resto de la población. El sentido mayoritario de los rumanos era xenófobo contra las minorías, en especial los judíos y griegos que controlaban la economía y formaban la espina dorsal de la escasa clase media, siendo mayoría en algunas ciudades. Además, mantenían sus costumbres y eran reacios a renunciar a sus particularidades. Por ello, casi todos los partidos políticos fueron xenófobos y antisemitas, y la mayor parte de los gobiernos rumanos de entreguerras dictaron medidas en contra de los judíos.

El movimiento de Codreanu, que no se consideraba pariente del nacional socialismo alemán o el fascismo italiano, consiguió a lo largo de los años treinta convertirse en la verdadera oposición al Rey Carol y sus gobiernos. Ayudado también por la crisis económica y la corrupción generalizada, en las elecciones de 1937 se convirtió en el tercer partido político con 66 diputados, pese a que el sistema electoral estaba amañado. Pero junto a la acción política y asistencial, los legionarios también se mancharon las manos con numerosos crímenes y agresiones contra judíos, rivales políticos y autoridades (dos jefes de Gobiernos murieron asesinados por la Guardia de Hierro). Ello motivó una terrible espiral de terrorismo y represión que condujo a la muerte de miles de personas, empezando por el mismo Codreanu, que murió estrangulado por la policía junto a varios dirigentes de su movimiento.

El final de la Legión no llegó de manos de su enemigo número uno, el rey Carol, que tuvo que exiliarse con su amante al comienzo de la segunda guerra mundial, sino del general Antonescu. El Jefe del ejército se alió con la

Guardia de Hierro, una vez que se había hecho con las riendas del poder nombrado por el mismo soberano.

Era una alianza contra natura en el que el conservadurismo de Antonescu chocó enseguida con la Legión, y el General no dudó en desembarazarse de ella con el beneplácito de los alemanes, interesados en una Rumanía estable y aliada suya en la invasión de Rusia. En 1941, Antonescu destituyó a los ministros legionarios y clausuró sus sedes. La Guardia de Hierro intentó una insurrección armada, pero el ejército se empleó a fondo y la aplastó en un baño de sangre.

Aunque siempre es complicado comprender los verdaderos motivos que mueven a las personas para decantarse hacia un lado u otro, nada como hojear un artículo escrito por Eliade y titulado "Por qué creo en la victoria del movimiento legionario" (9), para comprender las razones de su adhesión. En el artículo, Eliade nos cuenta que ve en el movimiento legionario una "revolución espiritual". En sentido profano, para un hombre que siempre había sido contrario al intento de la Modernidad de crear una metafísica de la historia, la Legión del Arcángel San Miguel debió representar la posibilidad de un nuevo Renacimiento, y en el que el poder del espíritu se impondría frente al determinismo biológico y económico, como escribió en dicho artículo.

En cuanto a Cioran, cuyo vitalismo tenía escasa concomitancia con el tradicionalismo legionario y su religiosidad, su simpatía por la Guardia de Hierro, cómo se trasluce en un libro escrito en 1937 (10), era deudor de su desprecio hacia la democracia parlamentaria.

Una vez exiliado en París y acusado de fascista, Cioran se defendió diciendo que su simpatía juvenil por la Guardia de Hierro fue un traje más de los muchos que vistió a lo largo de su vida, pues también fue budista, escéptico, místico, sabio, rumano, francés... Por su parte, Eliade jugó la carta del equívoco, pues como señaló en su diario tras una comida con Ortega y Gasset en el Estoril de 1943, "el filósofo tiene que tener, políticamente hablando, una posición equívoca, vivir en el equívoco para que, a su muerte, sus exegetas se rompan la cabeza para explicarla".

Lo consiguiera o no, tanto a uno como a otro se les puede aplicar lo que escribió Milan Kundera sobre Céline. Para el novelista checo, gracias a sus vagabundeos ideológicos, la obra de Céline encierra una sabiduría que si sus acusadores lo entendieran, "podría volverles adultos. Porque el poder de la cultura radica en eso: redime el horror al transubstanciarlo en sabiduría existencial".

Notas.-

1) Cahiers 1957-1972. E.M. Cioran. Prólogo de Simone Boué. Gallimard, Paris 1997. (Hay una edición española en la que se ha hecho una selección de los mismos. Tusquets. Barcelona, 2000)

2) Ravelstein. Saúl Bellow. Alfaguara. Madrid 2000 (Eliade aparece bajo el nombre de Grielescu).

3) El último acaba de aparecer el año pasado en Francia: Cioran, Eliade, Ionesco l´oublie du fascisme. Alexandra Leignel-Lavastine. Presses Universitaires de France. Paris, 2001. En español existe Cultura de derechas. Furio Jesi. Muchnik. Barcelona, 1989

4) Entre los intelectuales que militaron en la Guardia de Hierro figuraba el filósofo Nae Ionesco, el maestro intelectual de Eliade.

5) Le penne dell´arcangelo. Intellettuali e Guardia di ferro. Claudio Mutti. Societá Editrice Barbarossa. Milano, 1994

6) La mística del ultranacionalismo. Historia de la Guardia de Hierro. Rumanía 1919-1941. Francisco Veiga. Ediciones de la Universidad Autónoma de Barcelona . Barcelona, 1989

7) Los jóvenes bárbaros. Mircea Eliade. Pre-textos. Valencia, 1998

8) I falsi Fascismi. Mariano Ambri. Jouvence, 1980.

9) Buna vestire. Nº 244. 17 diciembre 1937

10) Schimbarea la fata a Romanei. E.M. Cioran. Vremea. Bucarest, 1937.

La experiencia de lo sagrado según Mircea Eliade

François Chirpaz

«Es una pena que no dispongamos de un término más preciso que el de «religión» para expresar la experiencia de lo sagrado. (Con todo,) «religión» puede ser aún un término útil con tal que recordemos que no implica necesariamente una creencia en Dios, en dioses o en espíritus, sino que se refiere a la experiencia de lo sagrado y, por consiguiente, esta relacionado con las ideas de «sen, de «significado» y de «verdad»... La conciencia de un mundo real y significativo está íntimamente relacionada con el descubrimiento de lo sagrado. A través de la experiencia de lo sagrado, el espíritu humano ha captado la diferencia entre lo que se revela como real, poderoso, rico y significativo, y lo que está desprovisto de estas cualidades, es decir, el flujo caótico y peligroso de las cosas, sus apariciones y desapariciones fortuitas y vacías de sentido». Por este texto de «La nostalgie des origines» ya se ve el alcance que puede tener en Mircea Eliade el estudio de la religión y de lo sagrado. El presente artículo nos ofrece una síntesis de tal investigación sobre «lo sagrado».

L expérience du sacré selon Mircea Eliade, Etudes, 360 (1984)

Una erudición monumental que abarca los continentes y, los siglos: ningún elemento de lo religioso parece extraño para 'Mircea Eliade en el vasto inventario de las formas de vida religiosa y en la diversidad de sus manifestaciones. Pero su obra intenta ser también una comprensión de lo religioso en su especificidad propia y a la vez universal, puesto que presentándose a lo largo y ancho de la historia de las culturas, lo hace como manifestación de una unidad de la conciencia humana. Las formas religiosas son múltiples, pero, en esta multiplicidad, el hombre religioso es uno y siempre el mismo porque está relacionado con lo sagrado.

La historia de las religiones es, pues, más que un inventario de estas formas; tiene siempre como objetivo poner en evidencia la relación primordial del hombre con lo sagrado. Lo que hace del hombre un ser humano es la conciencia que toma de sí mismo en esta relación primordial. El inventario de formas remite a una experiencia, la de 1Q sagrado, y la experiencia a lo real que es designado como lo sagrado. Por esto la historia de las religiones es siempre a la vez una fenomenología de la experiencia de lo sagrado y una hermenéutica de las formas en que aquél se manifiesta. Y la comparación constantemente establecida entre la vida religiosa de occidente y la de la India, de oriente y de las sociedades tradicionales y arcaicas no es una finalidad en ella misma, puesto que la religión arcaica no representa la figura de otra edad, ni un momento superado de la conciencia que el hombre toma de su propia humanidad, sino la figura de una posibilidad diferente de la relación del hombre con lo sagrado; una posibilidad diferente de experiencia y de pensamiento. Tener en cuenta esta diferencia no viene a enriquecer el museo de la historia del desarrollo del espíritu humano, sino, a la inversa, a hacer estallar los límites provincianos del espíritu europeo y abrirlo a lo universal para que se instruya al lado de las culturas que no le son familiares.

Nacido en Rumanía, Eliade enseña en Estados Unidos, pero en su camino ha hecho un largo rodeo por la India. La trayectoria de su obra no se entiende sin tener en cuenta su trayectoria personal. Sólo así se comprende la función que asigna a la historia de las religiones en busca de una ontología arcaica: fundar una forma nueva de humanismo. Para él, abrir el pensamiento a una experiencia más ancha y vasta de la realidad humana es inseparable del inventario de las formas de la vida religiosa. El punto de vista de este nuevo humanismo es lo que le orienta en todo.

La experiencia humana y lo sagrado

Una estructura de la conciencia

Comprender lo sagrado en su especificidad propia exige, por un lado, reconocerlo como una estructura de la

conciencia y, por otro, no aprehenderlo sino a partir de sí mismo, como punto de referencia.

Sucede con los signos religiosos lo mismo que con las obras de arte: tienen una forma de ser propia. Puesto que existen en su propio nivel de referencia, exigen ser comprendidos a partir de él y sólo de él. Este principio está en la base de la hermenéutica de los símbolos de lo sagrado. Otro principio, no menos importante, reconoce en lo sagrado una estructura de la conciencia y no un estadio en la historia de esta conciencia. Eliade asume aquí una de las reglas esenciales de la fenomenología: comprender sin reducir.

La explicación positivista del hecho religioso lo concibe como una simple etapa del desarrollo de la conciencia humana, llamada a desaparecer tan pronto como el pensamiento humano consiga su plena madurez. Tal explicación, aunque reconoce que el hecho de la creencia es universal, considera la religión como el vestigio de un tiempo en que el espíritu no se poseía aún a sí mismo como razón capaz de conocer las cosas, el mundo y el hombre por lo que son. Según esto, la religión pertenecería a un tiempo en el que la creencia, perdida fuera de sí misma, buscaba un principio capaz de dar cuenta del mundo y del hombre; pero lo buscaba fuera del hombre, en un Dios o en unos dioses. Por eso, "explicar" lo religioso sería buscar fuera de lo religioso la regla capaz de dar cuenta de ello.

Eliade, en cambio, al comprender el dato religioso como una estructura de la conciencia y no como un estadio ya superado, lo reconoce como un elemento determinante en la toma de conciencia que el hombre hace de su ser hombre. El hombre religioso no es el que vive todavía en su edad infantil; es el hombre en su totalidad e integridad que, por una parte, reconoce en lo sagrado la dimensión esencial en la cual todo lo que existe viene a la vida y permanece en ella y, por otra parte, comprende su ser propio de hombre en esta relación con la fuente de toda vida y de toda realidad. El sentido de lo sagrado es el sentido de la pertenencia a una totalidad sólo en la cual el hombre es quien es. Por este motivo, constituye una estructura de la conciencia.

La condición del hombre en el mundo

El hombre no es un simple viviente en el mundo, que busca lo necesario para vivir y sobrevivir. Esta búsqueda es necesaria, pero, por sí misma, no da razón de la integridad de su ser hombre. El hombre experimenta la medida exacta de su ser cuando, viviendo situaciones-límite, se descubre a sí mismo en' un universo que le sobrepasa por todas partes, y se sabe entregado en este mundo, al tiempo y a la muerte.

En la situación-límite la conciencia del hombre nace a sí misma, y más especialmente en la experiencia del tiempo y del devenir. La figura del tiempo, de chronos, es ambigua, como muy bien lo sabían los griegos y los pensadores de la India, porque engendra a los vivientes y a las formas de la vida para luego destruirlos. El hombre nace y vive en el tiempo, y en él se descubre a sí como efímero. Su desgracia no empieza ante el espectáculo del mundo, ni entre las cosas del mundo, sino ante el devenir histórico, siempre nuevo e irreversible. Es la historia la que engendra el terror e incita a salir de lo irreversible, la verdadera situación- límite en la que el hombre se ve llevado a buscar y reconocer una realidad que supera el devenir destructor porque ella misma está fuera de él. La experiencia a partir de la situación- límite, es a la vez experiencia del carácter efímero del hombre y de lo que le dirige hacia una realidad más esencial.

Superar la condición

"Desde que se ha tomado conciencia de su situación en el cosmos, el hombre ha deseado, ha soñado y se ha esforzado por realizar de una forma conc reta (es decir, por la religión y la magia a la vez) la superación de su condición" (Traité d'histoire des religions). Para el hombre, nacer a la conciencia es descubrir su condición como encierro en una caverna (siguiendo la imagen de Platón), entregado a la fascinación por lo sensible y por el devenir, y comprender que esa condición sólo puede vivirse de forma humana sobrepasando el límite que la encierra.

El conocimiento empieza cuando el pensamiento se muestra capaz de superar el aquí y ahora de la experiencia simplemente sensible. Superar esa condición significa trascenderla; sólo así se la comprende en lo que es, ya que sólo existe en relación con una totalidad que la engloba y sobrepasa. Superar esa condición es aproximarse a lo sagrado.

Con todo, el pensamiento religioso, especialmente en sus formas mas arcaicas, no es una simple teoría del conocimiento: no se construye de una manera especulativa, sino que ya sabe que el hombre sólo existe en su relación con lo sagrado; es un saber que no puede disociarse de una acción. Comprender es actuar. Esta es la razón por la que el pensamiento se expresa y se transmite en el ritual de la iniciación. En él, el iniciado aprende lo que dicen los mitos, cómo las cosas han llegado a ser lo que son y cómo ha sido fundado el mundo. La iniciación es una prueba en la que el iniciado pasa a otro estado: en adelante sabe que todo lo que es 1o es sólo por su relación con el mundo de lo divino, y lo que sabe es capaz de reactualizarlo en la recitación del mito y en la representación simbólica del ritual. A partir de un mismo movimiento, la conciencia mide lo que el hombre es en el mundo, comprende que el mundo no existe sino por su relación con lo sagrado y que el aquí y ahora de su experiencia de la vida en el mundo (es decir, lo profundo) es distinto de lo sagrado, pero ordenado hacia él.

Lo sagrado, dimensión universal

Una ruptura de nivel ontológico

"Para la ontología arcaica, lo real se identifica sobre todo con una "fuerza", con una"Vida", con una fecundidad, con una opulencia, pero también con todo lo que es extraño, singular, etc.; en otras palabras, con todo lo que existe de una manera plena, o manifiesta un modo de existencia excepcional. La sacralidad es principalmente real. Cuanto más religioso es el hombre más real es, más se arranca de un devenir vacío de significado" (Traité d'histoire des religions). Eliade define lo sagrado como poder (concepto tomado de Van der Leeuw); poder que se manifiesta a los hombres como la fuente de la vida, pero siempre bajo una forma ambigua (como ya había señalado Otto), ya que lo sagrado siempre se manifiesta como lo "totalmente otro", a la vez fascinante (fascinans) y terrorífico (tremendum): esto es lo que saben y dicen todas las religiones y los mismos términos utilizados (el latín saber y el griego hierós).

Lo sagrado es necesariamente ambiguo, porque el poder que manifiesta la vida no se corresponde con la medida del hombre, y se le aparece bajo la forma de un poder que le sobrepasa a la vez que se le muestra. Lo sagrado es la realidad última, lo que es y existe de un modo pleno y real, diferente del resto del mundo que es profano, es decir, lo exterior a lo sagrado, lo que no está investido por él y que pertenece al sólo devenir del tiempo.

Para expresar lo que es lo sagrado y lo que no lo es, el pensamiento de las religiones tradicionales y arcaicas usa una distinción utilizada también por la filosofía al separar y unir, por un lado lo esencial o substancial (ousia), lo que tiene una realidad de por sí y de una manera efectiva, y, por otro lado, lo simplemente fenoménico, que sólo tiene consistencia y realidad en cuanto está relacionado con la esencia. Entre lo que es sagrado y lo que no lo es hay diferencia de nivel ontológico. La iniciación, igualmente, es el paso de un estado de vida a otro porque es el paso de un nivel de lo real a otro, el paso a lo verdaderamente real.

La hierofanía

La reflexión de Eliade se centra en la cuestión de lo sagrado o, más exactamente, en la cuestión de la manifestación de lo sagrado (hiero fanía). El estudio de la historia de las religiones es el estudio de una historia de las religiones porque es estudio de la religión, es decir, la investigación y el examen de la hierofanía, en la diversidad de sus formas y en la estructura según la cual esta diversidad se ordena.

Comprender la hierofanía es a la vez comprender la dialéctica propia de lo sagrado. Lo sagrado se manifiesta en las 'cosas del mundo, en lugares, objetos, situaciones, etc. y se impone a la conciencia religiosa por su

irrupción en el mundo profano, pero nada ni nadie es, por sí mismo, lo sagrado. Esto alcanza siempre algo profano, transformándolo en signo de lo sagrado, pero permaneciendo distinto de ello, porque no aparece nunca en su integridad, inmediatez ni totalidad. No es una cosa entre las cosas, sino, esencialmente, luna dimensión. Una cosa o lugar pertenecen a las esferas de lo sagrado en cuanto están en relación con esta dimensión.

La dimensión sagrada

El sentido de la dialéctica de lo sagrado es, pues, que no se muestra sino como presencia significada; los lugares en los que se manifiesta son sólo signos de esta presencia.

Los hombres y las sociedades consagran lugares en los cuales y a partir de los cuales pueden vivir su relación con lo sagrado. Igualmente el espacio, ordenado por la comunidad, se convierte para el hombre en el lugar de su morada en el mundo: lugar donde la vida tiene sentido porque está ordenado y ante todo orientado a partir de los lugares privilegiados en los cuales lo sagrado se manifiesta de una forma privilegiada. Así lo sagrado es el centro, punto focal y originario del mundo de los hombres, porque es punto determinante de la totalidad de su vida, punto donde su existencia se arraiga en lo sagrado, donde la vida adquiere sentido. El privilegio reconocido al centro le confiere un estatuto ontológico diferente al de los otros lugares del espacio.

En el centro se revela también otro tiempo, el del origen, el de la fundación del mundo; sólo en relación con este tiempo cobra sentido el tiempo de los hombres. Traspasar el tiempo profano es acceder a la realidad última y vivir según el ritmo de lo divino; tiempo de entonces (ill ud tempus que los mitos cuentan narrando lo que fue in illo tempore), es decir tiempo de lo esencial, de lo que sólo es efectivamente real.

En los lugares consagrados, los hombres reviven la gesta de la fundación del cosmos en el cual se inscribe su mundo. No se contentan con narrar, sino que en el rito y a través del ritual reviven y reactivan el acto fundador y el poder presente en este acto fundante. Así pues lo sagrado que los hombres designan como Dios, dioses o espíritus es esencialmente esta dimensión en la que se manifiesta el poder del que depende su vida y les hace existir como hombres en el cosmos.

El pensamiento simbólico

Una hermenéutica

Para Eliade, la investigación de las formas de manifestación de lo sagrado es inseparable de la comprensión de la unidad profunda e indivisible del espíritu humano. Diversidad y unidad: ésta es la tensión interna constante en la manifestación de lo sagrado, la misma tensión que el pensamiento puede reconocer en el enunciado simbólico.

De la misma manera que la comprensión de lo sagrado exige reconocer en la conciencia religiosa una estructura de la conciencia humana y no un simple estadio de la historia de su desarrollo, la comprensión del pensamiento simbólico exige una hermenéutica, es decir una captación de la cosa en ella misma y a partir de ella misma, sin reducciones ni recortes. La hermenéutica de Eliade, como toda hermenéutica, se basa en la siguiente distinción de Dilthey:

el explicar, que se basa en una traducción, en el paso de lo que hay que explicar a otro terreno (en este caso, lo religioso no contendría en sí mismo su verdad); pero toda "traducción" de este género traiciona lo que hay que explicar; el comprender, que pretende aprender y captar la cosa a partir de ella misma, de su mismo nivel de referencia; sólo así se puede dar cuenta del enunciado religioso expresado en el mito, que es, en su estructura, simbólico.

El símbolo

¿Qué dicen los mitos y los símbolos? ¿Dicen algo del mundo y de los hombres que la razón pueda considerar válido? Esta cuestión, muy debatida a propósito del estructuralismo de Lévi Strauss, es contemporánea de la llegada del pensamiento al estadio de la racionalidad y de la elaboración del concepto como instrumento de la razón. Ya Aristóteles sospechaba del mito, de su complacencia en lo maravilloso y no le

reconocía el estatuto reconocido al concepto. Pero ciñéndonos al pensamiento de Eliade, hay que subrayar el cuidado que éste pone en comprender lo religioso, el pensamiento simbólico y el mito únicamente en su propio nivel de referencia.

Es evidente que el símbolo no es un concepto, pero debe ser abordado como* una forma del pensamiento, aquella en la que puede expresarse la experiencia religiosa. En el símbolo "no hay especulación, sino captación directa de este misterio: que las cosas tienen un comienzo, y que todo lo que precede y concierne a este comienzo tiene un valor capital para la existencia humana" (Méphistophélés et l ándrogyne, cap. V). Por esencia el símbolo tiene una dimensión religiosa: es, en su origen, el modo de comprender y expresar la experiencia religiosa. Todo símbolo es polivalente y el simbolismo sólo funciona en una red de correspondencias y analogías, a través de la cual circula de una región a otra del mundo. Comprender un símbolo no es captar el sentido de una palabra o de una imagen aisladas: es aprehenderlo en el seno de estas redes múltiples, en un sistema. El símbolo expresa a la vez la complejidad de lo sagrado en su manifestación y en su relación con la existencia del hombre, no tanto para designarle cosas, como lo hacen las palabras, cuanto para designarle el mundo en su complejidad, lo sagrado en su manifestación y la existencia humana en el seno de esta totalidad. El símbolo no se dirige al intelecto, ni prioritaria ni exclusivamente, "no desvela sólo una estructura de lo real o una dimensión de la existencia, aporta al mismo tiempo una significación a la existencia" (Méphistophélés et l´ándrogyne). El concepto emana del intelecto y habla al intelecto para presentarle el mundo, para alcanzar un conocimiento. El símbolo se dirige a una existencia, para hacerle reconocer el sentido en el cual sólo ella puede vivir, enseñarle su solidaridad con el cosmos e integrarla en esta totalidad.

El mito

"El mito revela la sacralidad, porque narra la actividad creadora de los seres divinos o sobrenaturales. En otras palabras, el mito describe las diversas y a veces dramáticas irrupciones de lo sagrado en el mundo. Esta irrupción de lo sagrado es la que funda realmente el mundo. Cada mito narra cómo una realidad ha venido a la existencia" (La naissance du monde). El mito, a diferencia de las otras palabras humanas (leyendas, cuentos, fábulas), se enraiza en el misterio de la presencia de lo divino en el mundo, de su manifestación a la experiencia humana y de su relación esencial con el hombre, a partir de lo cual éste comprende lo que es y reconoce un significado a su vida.

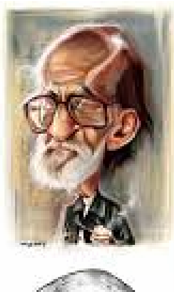
La historia que narra el mito es sagrada, porque lo que dice es absoluto, porque anuncia la presencia del absoluto reconocible en las hierofanías y porque muestra al hombre que sólo existe como tal en el mundo relacionándose con esta presencia. Los mitos hablan del origen, porque es el tiempo de la fundación del mundo, muestran al hombre la gesta de lo divino fundando el mundo, y que el hombre no puede existir como hombre sino realizando de nuevo esta gesta primordial. Narrando el origen, abren al hombre al "gran tiempo" que traspasa su historia. El gesto fundador no es un gesto cualquiera, sino un arquetipo y un modelo (un paradigma, lo llama Eliade siguiendo a Platón) para los hombres.

La función de la historia de las religiones

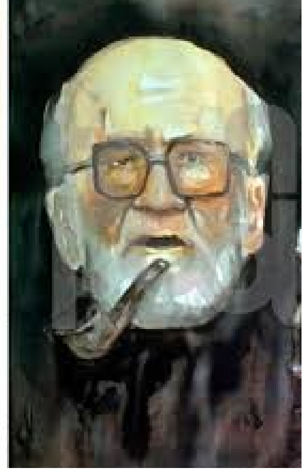
La historia de las religiones, para Eliade, no es sólo una simple historia de las formas de la vida religiosa y de sus representaciones en las diversas culturas, sino que pretende ser además una exploración de la experiencia religiosa del hombre, no limitada a las formas conocidas en la cultura europea. De esta forma contribuye, como lo ha hecho la psicología profunda, al descubrimiento de la parte subterránea del hombre. En este sentido, un estudio comparado del comportamiento religioso permite evidenciar que lo religioso constituye la estructura primera del existir humano en el mundo y del pensamiento en su esfuerzo por comprender al mundo y al hombre en el mundo.

"Las primeras especulaciones ontológicas y, en general, la aparición de las grandes metafísicas orientales, han sido posibles gracias al hecho de que, desde milenios, los

hombres han creído saber cómo hacerse contemporáneos del comienzo del mundo. / ... / Es porque se creía poder alcanzar real y existencialmente el comienzo del mundo por lo que, a partir de un determinado momento, se ha empezado a reflexionar sistemáticamente en la estructura de este estado primero de cosas, esforzándose en penetrar el misterio del "ser" bajo la figura del mundo tal y como se había revelado por primera vez" (Structure et fonction du mythe cosmogonique). Hablar, pues, de una ontología arcaica, como lo hace Eliade, es volver a encontrar lo que ha estado en el origen de las especulaciones ulteriormente elaboradas, pero también y sobre todo volver a encontrar un modo de ser hombre en el mundo capaz de enriquecer nuestra "comprensión" de la realidad humana. En este sentido Eliade propone la deseada empresa de un nuevo humanismo capaz de comprender al hombre en el reencuentro con estas formas de la experiencia religiosa. No con el intento de fundir al hombre en la naturaleza, sino para abrirlo a la dimensión de lo sagrado tal y como se manifiesta en el mundo. Hegel pensaba que la forma moderna de la teodicea tendría que buscar a Dios y probarlo a través de la historia, y sustituir el libro de la naturaleza por el de la historia. Reconociendo tal importancia a la ontología de las culturas tradicionales y arcaicas, Eliade propone abrir el libro de las hierofanías, sabiendo bien que si lo divino se manifiesta en el mundo, no deberá ser identificado con aquello en lo que aparece.







Muerte y religión en Mircea Eliade

Margarita Ossorio Menéndez

La religión, experiencia de lo sagrado y la muerte

Aunque la ciencia tiende a la uniformidad terminológica para la denominación de conceptos como base fundamental para el estudio, son los objetos de estudio los que determinan las perspectivas de análisis. Así pues, cuando de religión se trata, tal y como afirma Martín Velasco, los estudiosos de las ciencias humanas del siglo XIX, comprendieron que existiera o no Dios, existía a lo largo de toda la historia del ser humano una serie de manifestaciones o fenómenos humanos designables con el término "religión" que precisaban un tratamiento científico, como lo hacía el arte, la cultura, el lenguaje y el hombre mismo.

A pesar de que el complejo hecho humano que designamos con el nombre de religión es un fenómeno universal, el propio concepto o noción mismo, así como los elementos que se inscriben en su ámbito, plantean no pocos problemas a la hora de abordar su estudio. *La historia humana atestigua desde sus épocas más remotas la atención que los hombres han prestado a la religión y sus intentos por expresar y hacerse cargo racionalmente del principio escondido que crea en ellos la necesidad de vivirla.*

Pero no existe un significado unívoco. Así lo reconoce Mircea Eliade cuando afirma: *Desafortunadamente no tenemos a nuestra disposición una palabra más precisa que el término "religión" para describir la experiencia de lo sagrado.*

En consecuencia, lejos de definiciones categóricas y definitivas, puede decirse que hay tantas definiciones como estudiosos del fenómeno religioso, y así hallamos únicamente aproximaciones, indicaciones, entre ellas la de Jean Grondin: *la religión propone las respuestas más fuertes, antiguas y vivas a la cuestión del sentido de la vida* en clara correspondencia con el rumano

que afirma: *la religión es justamente la respuesta a una cuestión fundamental: ¿qué sentido tiene la existencia?*

Hasta Eliade, se contemplaba la religión como un hecho irracional, como una experiencia predialéctica (Rudolf Otto); o como una actividad racional provocada por el deseo de hallar respuestas al problema de la causalidad (W. Schmidt o la escuela católica), o bien como un conjunto de actos sociales (escuela sociológica francesa).

Aunque influido por la obra de sus predecesores (su concepto de lo sagrado se halla muy próximo a Otto, así como a las teorías de Tylor y Frazer, que conciben la religión principalmente como la creencia en una esfera de seres sobrenaturales), al igual que lo hace Dumézil en el prólogo del *Tratado de historia de las religiones*, Eliade no duda en juzgar a estos dos últimos severamente reprochándoles sus prejuicios ideológicos, su estrecho racionalismo, la atribución a los hechos religiosos de unos orígenes demasiado simplistas y esquemáticos, o *aplicar un punto de vista naturalista o teológico, pero no histórico.* Para Eliade la religión posee autonomía e independencia por sí misma y *la misma morfología de las vivencias religiosas, vivencias en buena parte irracionales, está de manera coherente elaborada y encuadrada con lógica.* Para el rumano toda experiencia religiosa, toda forma mítica o cultural posee una estructura lógica y coherente: *Ni siquiera la vivencia más demoníaca, ni la ceremonia más "caótica" son exclusivamente irracionales, sino que se encuadran en un conjunto de ritos que es compatible con una visión racional e integral del mundo.*

Eliade establece las claves de su particular concepto de religión, de lo sagrado, principalmente en su obra *Lo sagrado y lo profano,* donde explica cómo el historiador de las religiones debe salir de la civilización moderna, que sólo ilustra una parte muy pequeña y actual del ser humano, y entrar en el mundo del *hombre arcaico*, donde se destacan dos planos diferentes en los que éste divide su existencia; por un lado el de lo sagrado (lo eterno, sobrenatural, extraordinario, trascendente y verdaderamente *real*) y por otro el de lo profano (lo ordinario, los asuntos humanos cotidianos, intrascendentes).

Mediante la experiencia de lo sagrado, el ser humano ha captado la diferencia entre lo que se revela como *real* y significativo y lo que no, es decir, *el flujo caótico y peligroso de las cosas, sus apariciones y desapariciones fortuitas y carentes de sentido.*

En la experiencia religiosa esas dos realidades opuestas, la de lo sagrado y la de lo profano, intervienen cuando los seres humanos lo determinan, haciendo que cualquier objeto pueda convertirse en signo de lo sagrado y adquirir un doble carácter por el que sin dejar de ser el objeto en cuestión, es al mismo tiempo una manifestación de lo sagrado. Esa manifestación de lo sagrado, de la realidad sacra, recibe el nombre de hierofanía. Y así, para Eliade toda la historia de las religiones está hecha de manifestaciones de las realidades sacras, de hierofanías, que sin dejar de ser objetos de la naturaleza, participan también de la sacralidad, y que pueden formularse en términos lógicos ya que cada una manifiesta, da forma y valida la realidad. Desde la hierofanía más elemental a la suprema (que para un cristiano como Eliade es la encarnación de Dios en Jesucristo) nos hallaríamos frente a unos arquetipos inmutables que se repiten una y otra vez aunque bajo distintas apariencias. *Lo sagrado es un elemento de la estructura de la conciencia, no un estadio de la historia de esa conciencia.*

Eliade examina pormenorizadamente las distintas manifestaciones de lo sagrado o hierofanías y realiza un estudio comparativo entre ellas: símbolos, mitos, etc., que dan sentido a la realidad. *Las hierofanías, es decir, las manifestaciones de lo sagrado expresadas en símbolos, mitos, seres sobrenaturales, etc., se entienden como estructuras, y constituyen un lenguaje prerreflectivo que exige una hermeneútica.*

Al hablar de los problemas que la heterogeneidad estructural de las hierofanías origina, a la hora de examinarlas, declara, *a pesar de las dificultades de orden práctico, esta heterogeneidad es lo único que puede revelarnos todas las modalidades de lo sagrado, puesto que un símbolo o un mito evidencian las modalidades que un rito implica, pero que no puede por sí mismo manifestar.*

El ser humano es el único de los seres capaz de percibir el tiempo, asumirlo y darle, o por lo menos intentar buscarle, un significado. Y es que la temporalidad es la estructura existencial que diseña nuestro destino. Y nuestro tiempo, nuestro futuro, se encuentra limitado por la muerte.

La idea de la muerte, la certeza de la pérdida irrevocable de la propia vida acompaña al ser humano desde el momento en que es consciente de su condición de ser vivo cuyo destino es ser-para-la-muerte, y se convierte por ello en tema clave en todas las culturas, en todas las religiones. Eliade señala que muchos siglos antes de Heidegger el pensamiento indio ya había identificado en la temporalidad la dimensión fatal de toda existencia. Y así cuando se afirma en el budismo o el yoga que todo es sufrimiento y todo es pasajero, el sentido coincide con el de *Sein und Zeit*, es decir, que la temporalidad de la existencia humana produce angustia y dolor.

El ser humano, como expone Kant en *Crítica de la razón pura*, busca la condición de la condición, la razón de la razón, y no sólo en el ámbito natural, sino en su personal y específica realidad de ser humano con emociones, dificultades, miedos y esperanzas, que colocan a su razón frente a sus propios límites. Eliade afirma que todos los hombres *pugnan por penetrar en el misterio de la muerte y aprehender su significado.*

Básicamente recogida en el *Tratado de historia de las religiones*, obra que marcará el itinerario de gran parte de sus trabajos posteriores, Eliade, convencido de la existencia de una unidad de la historia espiritual de la humanidad, nos presenta a través del simbolismo, del mito y el rito, la visión de la muerte a lo largo de la historia, reuniendo una amplia variedad de fuentes para, mediante un comparativismo global, establecer modelos significativos comunes al margen de un espacio y un tiempo determinado.

La idea de la muerte requiere la capacidad de detenerse y reflexionar sobre el tiempo y la existencia. Y toda vida es breve ya que no importa cuánto dure la vida porque al final siempre la muerte vence. Ante ello, surge la "necesidad" de crear la idea de la vida eterna, y con ella la superación o la victoria sobre la muerte. De tal manera que tras el *Vulnerant omnes ultima necat* en referencia a las horas, las unidades que señalan el tiempo, habría que añadir *Ab ultima aeternitas.*

Eliade presenta una nueva formulación del tiempo: el tiempo cíclico, que frente al tiempo lineal, irreversible, profano, permite dar sentido a los rituales que facultan la regeneración cósmica, recreando el tiempo sagrado de los orígenes, "tiempo fuera del tiempo", donde se perpetúan los modelos, los arquetipos. El retorno simbólico a ese tiempo primordial permite la anulación o desvalorización del tiempo, necesario para la regeneración.

En lo que concierne a las concepciones del tiempo en que se han detenido algunos filósofos historicistas y existencialistas, no deja de tener su interés una observación: a pesar de no ser concebido ya como un "círculo", el tiempo recupera, en estas filosofías modernas, el aspecto terrorífico que tenía en las filosofías india y griega del eterno retorno. Definitivamente desacralizado, el tiempo se presenta como una duración precaria y evanescente que conduce irremediablemente a la muerte.

Según el autor rumano, en el mundo moderno, el hombre profano conserva, inconscientemente, huellas del comportamiento del hombre religioso, del *homo religiosus* del que desciende. *En cierto sentido, podría casi decirse que, entre los modernos que se proclaman irreligiosos, la religión y la mitología se han "ocultado" en las tinieblas de su inconsciente.*111 Y así coincide con C G. Jung cuando afirma que *el inconsciente es siempre religioso* y que *se podría hablar largamente sobre la aparente desaparición del sentimiento religioso en el hombre moderno o, más exactamente, sobre la ocultación de su religiosidad en las regiones profundas de la psique.*

Según Eliade, incluso la existencia más desacralizada conserva restos de una valoración religiosa del mundo. Y así para el hombre moderno la posibilidad de acceso a lo sagrado sigue presente porque las estructuras mítico-religiosas continúan latentes en la realidad de hoy en día.

El símbolo, lenguaje de lo sagrado, y la muerte

Al ser el hombre un homo symbolicus y al implicar todas sus actividades el simbolismo, todos los hechos religiosos tienen necesariamente un carácter simbólico […] todo acto religioso, desde el instante mismo en que es religioso, está cargado de una significación que es, en última instancia, «simbólica», puesto que se refiere a valores o a figuras sobrenaturales. Es lícito, por tanto, decir que toda investigación sobre un tema religioso implica el estudio de un simbolismo religioso.

Para Mircea Eliade el símbolo es un modo de conocimiento anterior a la reflexión que revela una estructura del universo más profunda que la realidad evidente, y por lo tanto no es accesible al conocimiento racional, por ello difícil de expresarse en un lenguaje objetivo. *Los símbolos son capaces de revelar una modalidad de lo real o una estructura del mundo no evidentes en el plano de la experiencia inmediata.* El pensamiento simbólico permite a Eliade interpretar el significado de las formas religiosas mediante una hermenéutica propia para traducir los fenómenos a un lenguaje común.

Tal y como afirma Mateu Alonso, para Eliade, influido por la psicología de Jung, la estructura del símbolo es un cúmulo de estratos de significación universal, que cabría analizar en sus diversas manifestaciones. Para Eliade, el simbolismo religioso es multivalente y permite al hombre descubrir cierta unidad del mundo que lo rodea y su lugar en él, es decir, *aporta una significación a la existencia humana*.

Aunque en la mayor parte del *Tratado* Eliade se consagra al estudio de símbolos y mitos individuales (celestes, lunares, etc.) de las diversas formas histórico-religiosas, el conjunto de su pensamiento señala el carácter estructural de la mayor parte del simbolismo religioso donde símbolos, mitos y ritos se conectan formando un sistema representativo con asociaciones, nexos, repeticiones, etc., que extienden el sentimiento de lo sagrado y en los que señalaremos la presencia de la muerte y del más allá. Cabe señalar, no obstante, que según confiesa Eliade en su *Diario portugués*, del *Tratado* quitó la parte correspondiente a muerte e iniciación, quedando ciertamente incompleto.

Desde las hierofanías solares más arcaicas aparece la relación del sol con la muerte, el más allá, la magia y el infierno119, como fuente de energías oscuras y psicopompo que conduce las almas de los difuntos a la ultratumba. El sol en algunas áreas culturales simboliza al dios o al héroe que no conoce la muerte porque resucita cada mañana.

La luna, como toda hierofanía, no es adorada por sí misma sino por lo que en ella hay de sagrado, por la realidad que manifiesta, y así la luna marca los ritmos de la vida, el paso del tiempo, que, al igual que en el hombre, desemboca en la muerte y que se mide con arreglo a las fases de la luna. Pero su muerte no es definitiva, tras los tres días de oscuridad, le sigue su renacimiento con la aparición de nuevo en el cielo. Asimismo desde los tiempos más remotos existe un simbolismo que vincula a la luna con el destino del hombre después de la muerte.

Las aguas están sujetas a ritmos (mareas), son germinativas y están regidas por la luna, de tal manera que en algunos pueblos amerindios, la luna es también una divinidad de las aguas. Las catástrofes acuáticas como el diluvio, signo de regeneración, manifiestan el aspecto de la luna como agente de destrucción periódica a la que sigue un renacimiento.

Existen algunos símbolos de la muerte valorizados por la luna como son la espiral y la serpiente que deriva de la luna y su variación periódica de muerte y regeneración, y por ello son utilizados en rituales y también en amuletos ya que fijan las fuerzas selénicas que actúan en los planos cósmicos y sitúan al hombre*, por la eficacia de un ritual, en el centro de esas fuerzas, aumentando su vitalidad, haciéndole más real y garantizándole una condición mejor después de la muerte.*

El simbolismo de la serpiente, polivalente, converge hacia una idea central: se regenera, es inmortal y por lo tanto es una *fuerza de la luna* que otorga inmortalidad. Símbolos que hacen referencia a la luna se encuentran en monumentos funerarios como concepción de morada de las almas de los muertos. Las

conchas marinas, ostras y perlas participan también de la sacralidad de la luna al tiempo que tienen origen acuático. Simbolizan tanto la fecundidad como la renovación y la resurrección, poniendo al fallecido en comunicación con las fuerzas cósmicas que rigen el nacimiento y la vida, y por lo tanto preparándolo para una resurrección simbólica, espiritual. Forman parte de numerosas ceremonias fúnebres desde tiempos prehistóricos, quedando reflejadas en múltiples monumentos funerarios.

El cielo, lejano, infinito y trascendente, desde los primeros tiempos se imagina como morada de los dioses y región a la que, según las creencias de algunas religiones, ascienden las almas de los muertos, despojándose de su condición humana. La montaña también tiene un valor simbólico importante que debe su sacralidad al carácter sagrado de la altura y por ello a lo sagrado del cielo. Considerada punto de unión del cielo y la tierra, se asimila al centro por el que pasa el eje de la divinidad de una zona cósmica a otra. La diversidad y riqueza del simbolismo de la ascensión (montaña, templo, escaleras, ciudad, etc.,) ya sea en una iniciación o *post mortem*, se explican por el carácter sagrado de la altura, de lo celeste.

Las piedras han sido utilizadas como instrumentos de acción espiritual en base al símbolo que las sacraliza. Protegían contra la muerte por ser inalterables, como el alma del muerto que tenía que subsistir eternamente. En cuanto a la piedra funeraria, al igual que la tumba, es un elemento que fija el alma del muerto, le impide vagar y le sirve de morada transitoria cerca de los vivos. *El alma habita la piedra como en otras culturas habita la tumba, que, por las mismas razones, es considerada como "casa del muerto".* Pero la piedra, símbolo de dureza y permanencia, también se convierte en símbolo protector de la vida contra la muerte, que aplaca el alma del difunto. *El megalito funerario protege a los vivos de las posibles acciones nocivas del muerto; la muerte representa un estado de disponibilidad que permite ejercer influencias buenas o malas. "Fijada" en una piedra, el alma se ve obligada a actuar únicamente en sentido positivo: fertilizando.*

El más allá aparece como un lugar al que solamente se llega atravesando múltiples dificultades, como el laberinto, la boca o vientre de un monstruo gigantesco, etc. *Las "rocas entrechocantes", "cañas danzantes", las puertas en forma de mandíbulas, las "dos intranquilas montañas, afiladas como navajas", los "dos icebergs entrechocantes", la "puerta activa", la "barrera giratoria", la puerta hecha a partir de las dos mitades del pico de un águila y muchas más, son imágenes utilizadas en mitos y sagas para sugerir las dificultades insuperables que implica el pasar al otro mundo.*

El laberinto desempeña un papel importante en la ordalía iniciática *post mortem*, simboliza un obstáculo al que los muertos, o los héroes, deben enfrentarse a través de su viaje hacia el más allá. De tal manera que adentrarse en un laberinto o una caverna simboliza un descenso a los infiernos o una muerte ritual de tipo iniciático. *El laberinto se presenta como un "pasaje peligroso" por las entrañas de la "Madre Tierra", un pasaje en el que el alma corre el riesgo de ser devorada por un monstruo femenino.*

El más allá también aparece como un lugar de sabiduría y conocimiento. *Los muertos conocen el futuro, pueden revelar las cosas ocultas, etc.* Y así cuando el héroe desciende a los infiernos lo hace también para obtener sabiduría o instruirse en alguna enseñanza secreta. Asimismo, chamanes, magos y poetas duermen en los cementerios, sobre las tumbas de antepasados, que en sueños les inspiran e instruyen. Como hemos señalado, la historia no modifica la estructura de un simbolismo arcaico. *La historia añade continuamente significaciones nuevas, pero éstas no destruyen la estructura del símbolo.* Y así, para el cristianismo la revelación no destruía las significaciones anteriores de los símbolos, sino que les añadía un nuevo valor, es decir, transformaba el símbolo en revelación. *Gracias al símbolo, la experiencia individual es «despertada» y trasmutada en acto espiritual.*

Y es que el pensamiento de Eliade integra lo mítico y simbólico en la idea de "cristianismo cósmico" donde gran parte de los símbolos son para Eliade un antecedente o prólogo de ciertos símbolos pertenecientes al judaísmo normativo o contenidos en los

apócrifos intertestamentarios. A veces son símbolos arcaicos de origen neolítico revalorizados en el Próximo Oriente, como el símbolo del bautismo. *La solidaridad mágica o mística (el bautismo, en sus sentidos precristianos) del hombre con el agua le confiere nuevas posibilidades "germinativas", la posibilidad de un nuevo nacimiento. Juan bautizaba a los hombres con agua, purificándolos de los antiguos pecados, aniquilando su antigua personalidad, asegurándoles un "nuevo nacimiento",* o como el árbol cósmico o árbol de la vida, que desarrolla al estudiar los árboles sagrados y donde explica cómo la cruz está muchas veces representada como un árbol de la vida, prototipo de planta que resucita a los muertos y procura la inmortalidad. Tal y como afirma Pals: *Los mitos son también simbólicos, pero de una forma más compleja. Son símbolos presentados en forma narrativa.* El *Tratado de historia de las religiones*, examina la naturaleza del pensamiento simbólico, exponiendo qué son los mitos, cómo actúan y por qué son utilizados por los pueblos arcaicos.

El mito. Mtología de la muerte

Eliade sostiene que de forma genérica, en el lenguaje del siglo XIX, el "mito" era un término opuesto a "realidad", entendido siempre como una narración falsa. Esta idea de atribuir falsedad al mito la achaca Eliade a la polémica cristiana con el mundo pagano, pues para el cristianismo primitivo, *todo lo que no hallaba su justificación en uno u otro de los Testamentos era falso: era una "fábula".*Más tarde se comienza a conocer, y con ello a comprender, el valor del mito tal y como había sido elaborado por las sociedades primitivas y arcaicas, donde es el fundamento de la vida social. *El mito es una realidad cultural extremadamente compleja, que puede abordarse e interpretarse en perspectivas múltiples y complementarias […] Personalmente, la definición que me parece menos imperfecta, por ser la más amplia, es la siguiente: el mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los «comienzos».*

Con estas palabras, intenta Eliade buscar una definición adecuada de mito, al tiempo que explica cómo en las sociedades primitivas y arcaicas el mito es considerado *verdad absoluta* ya que explica una historia *real* y *sagrada* ocurrida en el alba de los tiempos, *in illo tempore,* en un tiempo primordial. *Los mitos revelan las estructuras de la realidad y los múltiples modos de ser en el mundo. Por ello son el modelo ejemplar de los comportamientos humanos: revelan historias verdaderas, hace referencia a las realidades.*

Los mitos, pues, no sólo refieren el origen del Mundo, de los animales, de las plantas y del hombre, sino también todos los acontecimientos fundamentales que han hecho que el hombre haya llegado a ser lo que es, es decir, un ser mortal constituido en sociedad, sometido a las leyes del devenir, de la vejez y finalmente de la muerte. Y por lo tanto una realidad ineludible como la muerte, demanda el mito para hacerla comprensible, para en cierta medida justificarla. El ser humano es mortal, porque algo ha pasado en ese tiempo primordial. Si no se hubiera producido ese hecho, el hombre sería inmortal, *habría podido existir indefinidamente como las piedras, o habría podido cambiar periódicamente de piel como las serpientes y, por ende, hubiera sido capaz de renovar su vida, es decir, de recomenzarla indefinidamente.*

Y así al estudiar los mitos sobre el origen de la muerte, es decir, la manera en la que apareció por primera vez la muerte en el mundo (ya que los antepasados míticos desconocían la muerte), Eliade expone cómo el origen de la muerte en las diferentes culturas se presenta de formas diversas dentro de su contexto mitológico: mientras en algunas culturas tradicionales se presenta como un accidente desafortunado acaecido en el comienzo, en ese tiempo primordial, y como consecuencia de la transgresión de un mandamiento divino o de un acto arbitrario y violento de un ser demoníaco, en las sociedades arcaicas la muerte se presenta como consecuencia de un accidente absurdo o una trivial elección llevados a cabo por esos primeros antepasados.

Siguiendo a J. G. Frazer, Eliade distingue cuatro tipos de mitos acerca del origen de la muerte: en primer lugar el tipo "los dos mensajeros"; el tipo de la "luna menguante y oculta"; el tipo de la "serpiente que muda la piel"; y por último el tipo del "banano".

La mayor parte de los mitos de los orígenes ha sido recogida entre poblaciones

primitivas dedicadas al cultivo de tubérculos o de cereales. Un mito muy difundido explica que los tubérculos y los árboles de frutos comestibles habrían nacido de una divinidad inmolada, cuyo cuerpo despedazado fue enterrado en fragmentos de los que más tarde brotarán las plantas que nutrirán al hombre y le servirán de sustento, instaurando la necesidad de la alimentación y la *fatalidad* de la muerte. *La condición humana comparte el destino de la planta y, por ello mismo, se integra en un ciclo infinito de nacimientos, de muertes y de renacimientos…*

Ese asesinato *primordial* cambiaría por completo la condición humana, pues en virtud del mismo se introdujo también la muerte a través del misterio del nacimiento, de la muerte y del renacer identificado en el ritmo de la vegetación, elaborando lo que podríamos llamar una *religión cósmica*, en la que la actividad religiosa se centra en la renovación periódica del mundo. Y así, *al igual que la existencia humana, los ritmos cósmicos se expresan en términos tomados de la vida vegetal.*

Las ceremonias de la pubertad, los sacrificios de animales o humanos, las ceremonias funerarias, etc., constituyen una rememoración de ese asesinato originario. Los mitos de origen prolongan y completan el mito cosmogónico. El comienzo absoluto es la Creación del Mundo. Pero según Eliade no es suficiente conocer el origen, sino que hay que reintegrar el momento de la creación y esto se traduce en un retorno a ese tiempo original para recuperarlo, para reactualizarlo.

También la inhumación de los muertos debía tener una justificación, y Eliade sostiene que La *Gran Madre Telúrica*, la Madre Tierra, también representa a la diosa de la muerte y señora de los muertos. Entrar en su cuerpo significa descender a las entrañas de la tierra, ya sea en las iniciaciones heroicas cuyo objetivo es conquistar la inmortalidad corporal o en los ritos iniciáticos o funerarios. El hombre viene de la tierra, y todo lo que sale de ella regresa a ella y adquiere nuevamente vida. *Lo que nosotros llamamos vida y muerte no son sino dos momentos distintos del destino total de la tierra madre; vivir no es más que separarse de las entrañas de la tierra, y la muerte se reduce a una "vuelta a casa".* La tumba, como hemos señalado, también es vista como un "centro", como punto de comunicación entre los tres ámbitos: el mundo de los hombres, el mundo de los muertos y el mundo de los dioses, lugar de unión de los distintos planos cósmicos, *omphalos de la tierra.*

Sostiene Eliade que la creencia en una vida más allá de la muerte parece estar demostrada, desde tiempos remotos, por el uso del ocre rojo, espolvoreado sobre los cuerpos de los fallecidos, como sustitutivo ritual de la sangre y símbolo de la vida, y vendría manifestada al ser humano por la aparición de los difuntos en sueños. También por las ofrendas consistentes en alimentos y objetos depositados en las tumbas. En el camino que recorren las almas de los muertos hacia ese más allá, en las religiones que sitúan el otro mundo en una región superior o cielo, el alma del muerto asciende por el sendero de una montaña, sube a un árbol, a una cuerda o por una escalera, *axis mundi*, accediendo así al mundo de los dioses. Ese camino de ascensión, frecuente en los cinco continentes, lo realizan también aquellos que, o bien por su excepcionalidad o por la eficacia de ciertos ritos, logran alcanzar el mundo celeste en vida. *Una vez que el alma o espíritu sale del cuerpo a la hora de la muerte, se considera que es libre para permanecer cerca de la tumba, para vagar por la tierra o volar por los aires, o para marchar a la región de los espíritus, el mundo de más allá de la tumba...*

Señala Eliade cómo la relación del sol con el más allá, con las regiones de las tinieblas y de la muerte, aparece en las hierofanías solares más arcaicas. En ellas, el sol se convierte en prototipo del muerto que resucita cada día, porque la puesta de sol no es considerada una muerte, sino una bajada de este al reino de los muertos. *A diferencia de la luna, el sol tiene el privilegio de poder atravesar el infierno sin morir.* Al atravesar las regiones inferiores, puede tanto llevarse consigo a personas para darles muerte en el averno, como guiar a las almas a través de los infiernos y devolverlas a la luz con el amanecer. Los enterramientos orientados hacia el Este, indican asimismo la intención de vincular la suerte del alma con el curso del sol, lo que implica la confianza en un "renacimiento", es decir, la esperanza en una

existencia ulterior en el otro mundo. Un conjunto mítico destacado por Eliade es el de los "héroes solares", mitos heroicos, prototipos de héroes salvadores, que además de manifestación de los fenómenos solares (aurora, rayos de sol, crepúsculo, etc.) poseen una estrecha relación con el mundo de los muertos ya que descienden al reino de la muerte y salen victoriosos.

Tal y como señala Eliade, en las religiones y en las filosofías indias el sol es la vida o el âtman de todas las cosas. Y así, el Chândogya Upanishad nos muestra cómo en el momento de la muerte el alma se eleva hacia los rayos del sol, dios entre los dioses. *El alma se aproxima al sol, «la puerta del mundo». Y los que saben pueden entrar, pero la puerta se cierra para los que no saben.* Produciéndose además una identificación de la luz, idéntica al ser, con la inmortalidad.

Mientras el sol, como hemos visto, no cambia, la luna, por el contrario, crece y decrece. Su vida está sujeta, como en el ser humano, al mismo destino, a la misma ley que desemboca en la muerte. Durante tres noches la luna desaparece del cielo, muere, pero esa muerte no es definitiva, le sucede un renacimiento, la "luna nueva". *El hombre se vio a sí mismo en la "vida" de la luna; no sólo porque también su vida, como la de todos los organismos, tenía un final, sino además y sobre todo porque el fenómeno de la "luna nueva" legitimaba su sed de regeneración, su esperanza de "renacer".*

Se dice que la luna es el primer muerto, y tal y como ocurre con ella, que aunque desaparezca del cielo, renace modificando su estado, así también los muertos alcanzarán un nuevo modo de existencia, otro tipo de "vida". Por ello algunas creencias hacen de la luna el país de los muertos o etapa del trayecto ascensional *post mortem*. *Y como esa "vida en la muerte" está apoyada y avalada por la "historia" de la luna y (desde que el descubrimiento de la agricultura popularizó la correspondencia tierra-luna) por la de la tierra, los que mueren van a la luna o vuelven bajo tierra, a fin de regenerarse y asimilar las fuerzas necesarias para una nueva existencia.*

Por ser la luna guía de los muertos y al mismo tiempo poseedora de todas las cosas vivas, aparece en los mitos como una gran araña que teje los destinos. El agua, como hemos visto, es asimilada claramente a la luna. Fuente de vida y matriz universal, en las cosmogonías arcaicas y primitivas existen numerosas variantes de las aguas primordiales como origen de los mundos. La función del agua es siempre desintegrar, purificar y regenerar. El mito del diluvio, o del sumergimiento de un continente en el agua (Atlántida), que aniquila al género humano y prepara la llegada de un tiempo nuevo regido por una humanidad nueva, se vinculan a la idea de la muerte y posterior renacimiento, a la concepción cíclica del cosmos y de la historia. *La vida humana aparece como algo frágil, que tiene que ser absorbido periódicamente, porque el destino de todas las formas es disolverse para poder reaparecer.*

Las aguas regeneran porque anulan la *historia* y recuperan la integridad del tiempo primero, de alguna manera, *disuelven* su condición humana. Aunque hay muchas variantes del mito diluviano, casi todos ellos cuentan que solamente sobrevive un individuo del que descenderá una humanidad nueva y regenerada.

Según Eliade, los mitos a menudo tienen más valor que los ritos a la hora de entender el comportamiento religioso porque *es el mito el que revela de manera más completa el profundo –y a menudo inconsciente- deseo del hombre religioso.*

El rito. La muerte como iniciación y regeneración

La negación de cualquier tipo de dualismo que truncaría la unidad del todo, la unidad de cuanto existe, hace que tienda a neutralizarse la diferencia entre la vida y la muerte, pudiendo decirse que "La angustia del ser-para-la-muerte se transformaría en el ambiguo gozo de morir-para-ser". Y así Eliade señala cómo se considera a la muerte la "Gran Iniciación", transición, paso obligado para acceder a un nivel diferente de *ser;* un segundo nacimiento, el comienzo de una nueva existencia, diferente, espiritual. Pero este nuevo nacimiento ha de producirse mediante el rito. […] *la muerte no es considerada nunca como un fin absoluto, como la nada: la muerte es más bien un rito de paso hacia otra modalidad de existencia, y por ello se encuentra siempre relacionada con los*

simbolismos y los ritos de iniciación, de renacimiento o de resurrección.

Eliade señala cómo los ritos de la pubertad que marcan el paso de la infancia, la asexualidad y la ignorancia, a la condición de adultos, es decir, de la condición profana al reino de lo sagrado, son asimismo ceremonias de iniciación que señalan la muerte mística de los muchachos y su renacimiento o resurrección y asimilación a la comunidad de hombres iniciados, a través de las revelaciones que reciben a lo largo de su iniciación. *La iniciación no es posible sin una agonía, una muerte, y una resurrección rituales.* En estos ritos iniciáticos se reactualizan los mitos originarios, la cosmogonía, y el tiempo sagrado, mítico, el *illud tempus*, lo que supone la regeneración del cosmos y de la colectividad a la que se pertenece, al ser partícipe de la existencia de una historia sagrada: *la experiencia de muerte y resurrección iniciáticas no sólo cambia básicamente el modo de ser fundamental del neófito, sino que al mismo tiempo le revela la sacralidad de la vida humana y del mundo, revelándole el gran misterio, común a todas las religiones, de que los hombres, junto con el cosmos y todas las formas de vida, son la creación de los dioses o de los seres sobrenaturales.*

Así los "ritos de paso" son obligatorios para todos los jóvenes de la comunidad, que para ganarse el derecho a ser admitidos en el mundo adulto deberán pasar a través de una serie de ordalías iniciáticas, gracias a las cuales, y a las revelaciones que comportan, serán introducidos a un nuevo mundo de valores espirituales y culturales en el que tendrán acceso a los mitos y a las tradiciones sagradas de la tribu, es decir, aprenden las relaciones "místicas" entre los seres sobrenaturales y el grupo al que pertenecen, relaciones establecidas al comienzo de los tiempos.

Afirma Eliade que todo ritual responde a un modelo divino, a un arquetipo, y así este ritual será eficaz en la medida en la que repita con exactitud una acción llevada a cabo por un antepasado, un héroe o un dios en el comienzo de los tiempos. Así pues, es preciso que el ritual se realice de forma estricta y minuciosa para asegurar la efectividad del mismo.

La mayoría de los rituales iniciativos implican, de forma más o menos clara, una muerte ritual, momento central, seguida de una resurrección o renacimiento, con el regreso a la compañía de los vivos como un hombre nuevo. *El misterio de la iniciación descubre poco a poco al neófito las verdaderas dimensiones de la existencia: al introducir lo sagrado, el misterio le obliga a asumir la responsabilidad de hombre. Recordemos este hecho tan importante: el acceso a la espiritualidad se traduce en las sociedades arcaicas, en un simbolismo de la muerte.* Así pues, la muerte iniciática significa el final de la infancia y con ello de la ignorancia y de la condición profana. *La muerte es la expresión paradigmática del "final de un modo de ser": el modo de la ignorancia y la irresponsabilidad infantil.*

En las iniciaciones especializadas para pertenecer a sociedades secretas, encuentra Eliade las mismas ordalías, la misma simbología de la muerte y renacimiento y la revelación de una doctrina secreta, pero en algunas aparecen innovaciones como la confidencialidad, la crueldad en las pruebas iniciáticas, la predominancia del culto a los antepasados y la ausencia del ser supremo en la ceremonia. En las iniciaciones relacionadas con una vocación mística como la iniciación chamánica, la de los *medicine-men* australianos, o la de otros individuos dotados de caracteres mágico-religiosos, también se repite el mismo esquema, es decir, sufrimiento, muerte y resurrección. La muerte está representada en el descuartizamiento del candidato a manos de seres sobrenaturales, demonios o espíritus185, en un descenso al infierno y ascenso al cielo (Eliade señala cómo en muchas de las ceremonias iniciáticas chamánicas, el rito principal incluye un ascenso a lo alto de un poste, *axis mundi*, que conecta las tres zonas cósmicas: tierra, cielo e infierno), para finalmente, producirse la resurrección a un nuevo modo de vida como "hombre consagrado" que participa de la condición de los seres superiores, es decir, *un hombre que puede comunicarse personalmente con dioses, demonios y espíritus.*

Señala el autor, cómo situaciones semejantes se dan en la hagiografía cristiana, donde los santos son torturados por

demonios, son elevados por los aires, son despedazados, etc., lo que equivale a una iniciación que hace que sobrepasen asimismo la condición humana, profana. Destaca Eliade también cómo aparece la muerte iniciática en las diversas técnicas psicofísicas características del yoga, donde el yogui, mediante un adiestramiento, consigue inmovilizarse en una postura totalmente estática llamada *asana*, reduciendo el ritmo de su respiración, intentando abolir la condición humana. *Se esfuerza por "morir a esta vida, y aquí se ve con máxima claridad la estructura iniciática del yoga. Asistimos a una "muerte" seguida de un "renacimiento"a otro modo de ser: el representado por la liberación, por el acceso a un modo de ser no profano, difícilmente descriptible.*

Según Eliade, en las culturas arcaicas la justificación de la muerte iniciática se halla en el mito original, esa muerte por la que un ser sobrenatural ha intentado matar a los hombres para renovarlos y conducirlos a la vida "cambiados". Por diversas circunstancias los hombres mataron a ese ser y posteriormente celebraron ritos inspirados en ese suceso. *La muerte iniciática es pues la repetición de la muerte del ser sobrenatural, el fundador del misterio […] en virtud de esta anticipación ritual, también la muerte es santificada, es decir, cargada de valor religioso […] al morir ritualmente, el iniciado comparte la condición sobrenatural con el fundador del misterio. Mediante esta valoración, muerte e iniciación son intercambiables.*

Y así explica Eliade cómo a partir de esa valoración, la muerte se convierte en elemento imprescindible para la regeneración espiritual, y como consecuencia deviene la idea o creencia en la posibilidad de una supervivencia espiritual del ser humano posterior a ella.

El uso funerario del agua lo justifica por su función cosmogónica, mágica y terapéutica. El agua en los rituales funerarios garantizan un renacimiento *post mortem* al mismo tiempo que calman la "sed del muerto", ya que en las distintas concepciones de la muerte, el fallecido no muere del todo, sino que su estado queda reducido a un modo elemental de existencia. *Mientras espera su vuelta al ciclo cósmico (transmigración) o su liberación definitiva, el alma del muerto sufre, y ese sufrimiento se expresa comúnmente por la sed.*

Las libaciones a los difuntos tendrían como finalidad apaciguar sus sufrimientos y regenerarlos mediante su *disolución* completa en el agua. También la inmersión en el agua del bautismo en el cristianismo sería una muerte iniciática, ya que todo lo que en ella se sumerge "muere". *La inmersión equivale, en el plano humano a la muerte, y en el cósmico, a la catástrofe (diluvio), que disuelve periódicamente al mundo en el océano primordial.*

Señala Eliade, cómo las relaciones entre los muertos y la fertilidad agrícola son numerosas y se ponen de manifiesto en los rituales agrarios, que tienen un marcado carácter funerario, llegando a coincidir las fiestas agrarias más importantes con las fiestas conmemorativas de los difuntos. En primavera, en la época de la siembra, se ofrecen sacrificios a los muertos para que estos protejan la cosecha. *Mientras los granos permanecen enterrados, están bajo la jurisdicción de los muertos.*

Por otro lado, las fiestas periódicas cierran un ciclo temporal y abren otro, produciendo una *regeneración total del tiempo*. En las fiestas agrarias los muertos regresan para tomar parte en los ritos de los vivos. *El cosmos debe ser regenerado anualmente, y los muertos están presentes en las ceremonias del año nuevo que realizan esta regeneración.*

El final de un ciclo y el comienzo de otro dan lugar a un conjunto de ritos que persiguen la abolición del tiempo transcurrido en el ciclo que se cierra, el tiempo profano197. En este intervalo entre los dos tiempos se instaura el caos y las tinieblas originarias. *La repetición simbólica de la cosmogonía que sigue a la aniquilación simbólica del viejo mundo regenera "el tiempo en su totalidad".*

Los ritos funerarios marcan un cambio de régimen *ontológico y social*, ya que el muerto ha de afrontar ciertas pruebas que afectarán a su destino de ultratumba y al mismo tiempo debe ser reconocido y aceptado por la comunidad de los muertos. *Para ciertos pueblos, tan sólo el entierro ritual confirma la muerte: el que no es enterrado según la costumbre, no está muerto.*

La práctica de los entierros en postura fetal se explica por la interrelación mística entre la muerte como iniciación y regreso al útero materno, subrayando esta postura embrional la esperanza de un nuevo comienzo, de un renacimiento, compartiendo la *sacralidad del cosmos*. Y así, antes de abrir la fosa, se ejecutan una serie de gestos rituales en los que se proclama la apertura de la casa de la muerte, ya que el entierro no es sino el regreso a la *Gran Madre Telúrica*, la Madre Tierra.

En los ritos de curación (ya sea de enfermedad del espíritu o fisiológica), el enterramiento simbólico, que puede ser parcial o total, también sirve de regeneración, regenera al enfermo, procurándole un segundo nacimiento.

Otras prácticas funerarias como la barca de los muertos, consistentes en colocar a los muertos en canoas que llevan el alma del difunto a su patria de origen, más allá de *las grandes aguas,* del océano, hacia *una especie de paraíso donde las almas de los muertos esperan su regreso triunfal entre los vivos.* (lugar mítico del que habían partido los antepasados y de donde regresarán los muertos cargados de dádivas), se relacionan con las mitologías funerarias. *La "patria originaria" viene a ser un país mítico y el Océano que la separa de las tierras habitadas es identificado con las Aguasde-la-Muerte.* Asimismo la "barca de los espíritus" chamánica, conduce el alma de los difuntos al más allá guiado por el chamán en un viaje extático. *Por todas partes hemos encontrado el simbolismo de la muerte como fundamento de todo nacimiento espiritual, es decir de regeneración.*



El paradigma del mito-ontológico de Mircea Eliade y su significación metodológica

Nataly Nikonovich

1. Antecedentes y significado del paradigma de Mircea Eliade

El paradigma de Mircea Eliade (1907-1986) fue una concepción original en el estudio del mito y la religión, y constituyó un avance exponencial en el desarrollo de los estudios religiosos. Contiene elaboraciones de intenso valor en este dominio, que han sido incorporadas por otras escuelas e investigadores. Eliade introduce una interpretación cualitativamente nueva de los fenómenos religiosos: sobre la base de su teoría del mito se puede construir una ontología del propio mito y de la religión. Se puede decir que Eliade propone una interpretación ontológica sobre los fenómenos existenciales de las culturas tradicionales: su significado está determinado por el estatus sagrado que muestra el exterior real del *ser*.

Kurt Hübner, filósofo alemán y metodólogo de la ciencia, clasificó métodos para el estudio del mito, identificándose con el enfoque de Eliade al que definió como "un numinoso intérprete del mito" (Hübner, 1996). No se le puede encasillar en una corriente cualquiera de la antropología contemporánea, la etnología o la teoría cultural, pero se le considera fundador de los estudios de religión comparada. Según diversos autores, que se centran en el enfoque científico de Eliade, se puede estructurar su *corpus* teórico de la siguiente manera: una sección de su trabajo está dedicada a lo sagrado (Olson, 1988, Rennie, 1995, Stadstil, 2000). Desde otro punto de vista los investigadores se centran en el enfoque fenomenológico (Stadstil, 2000, Barbosa da Silva, 1982). Finalmente, se destaca el análisis

de los modos hermenéuticos y existenciales de su paradigma (Olson, 1988, 1989).

La aportación de Eliade al desarrollo de la teoría de la historia de la religión, del mito, de la etnología y de la filosofía de cultura es inmensa. El foco de su investigación se centró en los problemas del funcionamiento del mito y la religión en diferentes culturas (con preponderancia tradicionales), los problemas de las relaciones entre el arquetipo existencial y el proceso de formación de lo histórico, los problemas del mitologismo y el historicismo y los problemas de comprensión de los diferentes mundos culturales.

Eliade recurrió a los conceptos del tiempo, el ciclo y lo sagrado. Demostró la presencia de dos existencias encaradas en el mundo: lo sagrado y lo profano. El fenómeno de la sacralización se basa en la premisa básica de la reproducibilidad de las "pre-formas arquetípicas", y su objetivo es detectar la transformación de las sustancias naturales antropo-cósmicas, analizando el carácter humano bajo los paradigmas mitológicos originales.

2. Tiempo y conciencia

En los postulados de Eliade destacan dos capas del tiempo: el tiempo mitológico (también conocido por su nombre australiano: "El Tiempo del Sueño") y el tiempo secularizado, que es el que se procesa en la memoria de la historia. Estas dos capas se oponen entre sí, y Eliade muestra que en la cultura prehistórica la primera capa es prioritaria a la segunda. El tiempo mitológico tiene una estructura homogénea, una continuidad, y su característica distintiva es la *integridad*. La manifestación de los acontecimientos del tiempo mítico construye un modo de existencia en el mundo que es íntegro y autosuficiente. El predominio de uno de estos dos tipos de tiempo - el sagrado y el profano - determina, según Eliade, el aspecto espiritual de la cultura vivida.

La conciencia también es inherente a la ontología de la cultura prehistórica con la intención de encontrar una base estable espiritual y enraizada en el *ser*. Y la conciencia del hombre moderno es inherente al historicismo sostenible y se identifica con los acontecimientos de la historia. En estos dos tipos de auto-conciencia está la diferencia entre la estructura mental arcaica y civilizada. Eliade intenta construir una morfología de lo sagrado, y a esta tarea dedica su obra "Ensayos sobre religión comparada" (Eliade, 1999).

Lo sagrado también representa una de las bases de su antropología filosófica. La naturaleza de la experiencia de lo sagrado se encuentra en el nivel subjetivo de la ontología de la conciencia, y del mismo modo se encuentra en el nivel de las matrices de la reproducción social. Las experiencias sagradas son *reales* para el sujeto que las practica. La experiencia de lo sagrado, según Eliade, es inherente a la naturaleza humana, aunque puede adoptar diferentes formas dependiendo del tipo de cultura dominante.

El funcionamiento de lo sagrado en el plano individual contribuye a ampliar los límites de la conciencia, de la identidad social y de la identificación con el propio centro transpersonal. Las investigaciones de Eliade proporcionan una base para la interpretación de la experiencia mitológica y religiosa como "realidad objetiva".

Cabe señalar que la respuesta común a la pregunta acerca de la especificación de la experiencia espiritual se ve obstaculizada por el hecho de que se plantea en un doble plano del pensamiento, subjetivo y objetivo. El modelo que presenta Eliade de la "unidad" entre *existencia* y conciencia elimina el dualismo clásico entre emisor y receptor, entre el que da y el que recibe, entre el sujeto y el objeto en la experiencia de lo sagrado.

Este modelo puede ser muy productivo para la generación de una estrategia cultural de la ontología de la conciencia, en la que la cuestión de la primacía de la conciencia o de la existencia se vuelve redundante. Lo sagrado tiene un carácter fenomenológico-ontológico al involucrar la conciencia y la existencia. El concepto de lo sagrado en Eliade es una manifestación del espacio de la existencia, como tal, y de su naturaleza religiosa. Se trata de una ontología de lo sagrado (Nikonovich, 2011).

3. Fenomenología y arquetipo

Lo fenomenológico representa las formas de funcionamiento de lo sagrado en el nivel de la conciencia individual y en el inconsciente colectivo. En la experiencia de lo sagrado el hombre vuelve a los orígenes de su existencia. Esta idea se puede considerar vinculada con la idea de la apertura del *Ser* de Martin Heidegger.

Con la experiencia sagrada *no-dual* se elimina la cardinal tradición intelectual, propia de la oposición binaria europea, entre lo subjetivo y lo objetivo. La validez universal se encuentra en lo subjetivo. Y lo subjetivo es una manifestación de las profundas estructuras arquetípicas. Para Eliade el *ser* y el valor son categorías mutuamente complementarias, y es posible medir su ontología axiológica. Los arquetipos no son sólo, existen, también significan, lo que conlleva propiedades transpsicológicas y meta-antropológicas. Tales propiedades resaltan en el sistema de Eliade, en su peculiar calidad de base metodológica, y son condiciones para la rotación de toda subsistencia. Como escribió Carl Gustv Jung: “Aquel que habla de arquetipos habla con mil voces” (Jung, 1991).

4. Cultura moderna y preservación de identidades locales

Por tanto, las obras de Eliade proporcionan la base para la construcción de un nuevo paradigma ontológico en el estudio del mito. Este paradigma fue definido como el paradigma mito-ontológico. Eliade expresó que la base de la cultura primitiva posee un sustrato germinal donde se sitúa la “raíz” de la existencia: la conciencia arcaica da un valor a las cosas sólo en la medida en que están enraizadas en el *ser* (Eliade, 1987). La especificidad del enfoque en el estudio de la ontología del mito de Eliade es que se centra en el estudio del mito “interno”, desde el punto de vista de las estructuras mito-generacionales. Tal es el enfoque de la etno-psicología denominado *emic*. De hecho, Eliade presenta semejante enfoque *emic* en su teoría del mito.

En el mundo moderno y globalizado de hoy en día se plantea el problema de preservar las identidades culturales locales, y en este sentido son de resaltar las ideas de Eliade sobre la naturaleza y estructura de la conciencia mitológica y arquetípica, que tienen el sentido de rememorar y salvaguardar la memoria cultural.

La estrategia cultural moderna debe consistir en la búsqueda del fundamento básico de la identidad cultural. Uno de estos *fundamentos* puede ser el concepto de lo sagrado. Bajo la propuesta de Eliade, los puntos de vista sobre la naturaleza de lo sagrado pueden ser marcadores para el análisis y la tipología de las culturas. Por ello, la investigación de la significación metodológica del paradigma de Eliade resulta ser una cuestión significativa. La concepción de Eliade contiene condiciones implícitas para la creación de una nueva metodología de la cultura.

De otro lado, en las diferentes culturas hay una correlación de elementos ónticos y ontológicos, que permiten ver el fenómeno de la cultura como no determinista del pasado y así definir su alcance. De ese modo, antes que investigar el sentido – las formas, imágenes, mitologemas y contenidos latentes de una cultura - hay que comprender sus estados óntico y ontológico.

La esfera del sentido de la cultura se divide en estos dos niveles fundamentales. Cuando el estado es óntico el tiempo está comprimido, la civilización se *cierra* en un corto período de tiempo. La medida del tiempo ontológico no siempre coincide con el óntico. Para distinguir entre óntico y ontológico Heidegger señala el ejemplo de la catedral de Bamberg (Heidegger, 2008). Si extrapolamos su metáfora de la ontología fundamental a la antropología y a la cultura, tendremos el efecto de presentar una cultura que puede estar viva desde el punto de vista óntico, pero muerta desde el punto de vista ontológico.

La frase clásica de Henrich Rickert de que “hay verdades no existentes pero significativas” (Rickert, 1995) es aplicable al análisis de la sincronía y diacronía cultural. Esto significa que hay culturas que ya no existen en la medida ontológica (Mesopotamia, Sumeria, Antiguo Egipto, etc.),

pero siguen existiendo ónticamente. Sus cualidades espirituales y sagradas se transforman en una medida óntica, en la que los arquetipos, mitos y símbolos, siguen existiendo latentemente en las esferas de los sentidos culturales.

5. Metodología estudio culturas

El enfoque de Eliade puede ser la base de la metodología para el estudio de las culturas sagradas de la religión. Sobre esta base, la cultura se puede clasificar en función de sus propiedades inherentes: la mítico - religiosa y la secularizada, en virtud de su peculiaridad inmanente. Según el tipo dominante así será construida la mentalidad, la autoconciencia y el sistema de valores. La diferencia entre los dos tipos de culturas no está tanto en su expresión externa y en sus atributos, sino en sus maneras de operar con la realidad. Las culturas sagradas se caracterizan por la presencia de una base religiosa y mitológica en forma de ideas complejas, en sus creencias y cultos: proporcionan la base para la auto-identidad.

Tales culturas son homogéneas y son menos permeables a las influencias externas, lo que promueve la perpetuación de su propia auto-identidad en un contexto global. La operatividad de conceptos fundamentales de Eliade como la oposición dual "sagrado-profano" son instrumentos metodológicos idóneos para el estudio y el análisis de las diferentes culturas: el aparato conceptual presentado por el autor para analizar la correlación entre la *existencia* mitológica e histórica y los ritmos cíclicos permite interpretar la dinámica socio-cultural actual (multiculturalidad, integración social, etc.).

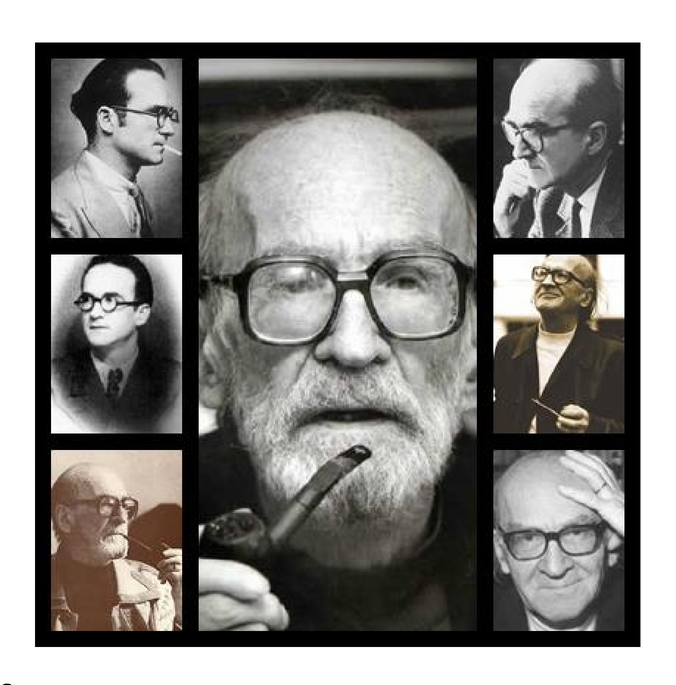
Al analizar la problemática histórica del mito, en el contexto del proyecto ontológico de Eliade, se revela una perspectiva transcultural en el estudio de estos conceptos en las diferentes naciones donde conviven diversas etnias y religiones.

6. Conclusión

Las ideas del pensador rumano se pueden desarrollar en diferentes direcciones, desde la ontología fundamental del mito hasta la construcción de una teoría de la identidad, donde la base de la identidad personal se relaciona con la existencia humana, la integridad personal y la individualización transpersonal.

Las Humanidades modernas se enfrentan a la necesidad de desarrollar nuevos enfoques y de sintetizar paradigmas. La ontología de la cultura de Eliade, que puede ser complementada con la estrategia de la ontología fundamental de Heidegger, proporciona una base para la construcción de un modelo multidimensional que toma en consideración lo cultural, lo existencial y lo ontológico. La necesidad de la articulación de nuevos paradigmas, según señala el especialista ruso en religiones Evgeny Torchinov, plantea la cuestión de los *fundamentos* como base para su síntesis (Torchinov, 1997). La filosofía de la cultura, la ontología del mito y la religión son el núcleo conceptual para los desarrollos de elaboración teórica en la esfera de la síntesis de paradigmas y enfoques integrados.

La síntesis de los paradigmas tiene su consecuencia lógica en la creación de un nuevo modelo de análisis de la cultura, que debe incluir variables básicas como la medida fenomenológica de la ontología religiosa y de la ontología fundamental de Heidegger, o lo transpersonal enfocado desde la psicología humanista y la filosofía existencial.



Eliade y la antropología

José Antonio González Alcantud

Cada vez que nos acercamos a una figura intelectual que ha tenido vinculaciones con el fascismo o el nazismo de los años treinta, como Mircea Eliade, sentimos una profunda inquietud. La idea del hombre que se enfrentaba desnudo a la crisis civilizacional estaba muy enraizada entre los intelectuales previos a la Primera Guerra Mundial, y con el decurso de ésta y su desenlace no hizo más que aumentar. El rousseaunismo que invitaba a extirpar la hipocresía burguesa creció por doquier, y quizás tuvo durante la segunda gran confrontación europea en L.F. Céline y en P. Drieu la Rochelle sus sujetos y obras más logrados en el campo literario (G. Alcantud, 2000; Saumade, 2003). Llamamiento antiburgués a una transparencia social que en la realidad ocultaba los grandes laberintos del "enigma del secreto" (Boutang, 1973), y que ponía en cuestión el optimismo histórico ilustrado.

Otros, con René Guénon a la cabeza, optaron por describir una crisis profunda de civilización. La mirada de la humanidad occidental se volvió hacia otros lugares, y muchos europeos lo hicieron hacia la India. Comenzaba una ola de atracción por lo hindú que ha llegado hasta hoy, con una percepción que fue catalogada como "sentimiento oceánico" (Airault, 2002). De este "sentimiento oceánico" escribió por vez primera Sigmund Freud en el *Malestar en la cultura*:

(El) sentimiento como de algo sin límites ni barreras, en cierto modo 'oceánico'. Trataríase de una experiencia esencialmente subjetiva, no de un artículo del credo; tampoco implicaría seguridad alguna de inmortalidad personal; pero, no obstante, ésta sería la fuente de la energía religiosa (...) Sólo gracias a este sentimiento oceánico podría uno considerarse religioso, aunque se rechazara toda fe y toda ilusión (Freud, 1979).

No hace falta recordar que Freud se mostraba escéptico frente a ese "sentimiento oceánico" de naturaleza religiosa. El concepto surgió en Freud probablemente en diálogo con R. Rolland, cuando éste se encontraba explorando la filosofía existencial hindú donde era frecuente la metáfora oceánica para explicar la disolución del yo en el todo (Hulin, 2007:22-23). Dos modos, pues, de enfrentarse a la crisis civilizacional: el hombre desnudo, básicamente arreligioso, frente al sentimiento oceánico de que es portadora la religión. El sentimiento oceánico ha sido explorado por la moderna psiquiatría en los miles de jóvenes occidentales que hicieron en las últimas décadas sus peregrinaciones a la India, encontrándose en éste no sólo el principio del acceso místico espontáneo, sino también la degradación psíquica y la patología (Airault, 2002).

Mircea Eliade, el autor cuyo centenario celebramos aquí de manera incómoda y necesaria, quiere bucear en el interior, en los enigmas de la oceanografía espiritual, y desprecia por igual desde sus primeros escritos al Freud precitado, al defensor de la incredulidad frente al sentimiento oceánico, ya que según él ha dejado de lado el "genio hebraico", o lo que es lo mismo, todo lo que quiere decir absoluto y trascendencia. Eliade había opuesto a la idea del inconsciente freudiano anclado en la sexualidad el yoga, con el que gracias al ascetismo se puede construir una personalidad heroica (Turcanu, 2003). Además, Eliade encuentra en el "símbolo" un medio para comprender la realidad, que el desencantamiento del mundo contemporáneo ha eliminado. El espíritu moderno nos recuerda Gauchet ha traído consigo no tanto la laicidad como la "salida de la religión":

Porque la religión -escribe-, es de principio una economía general del hecho humano, estructurando de manera indisoluble la vida material, la vida social y la vida mental. Es hoy día que no quedan más que experiencias singulares y de sistemas de convicciones, mientras que la acción sobre las cosas, la unión entre los seres y las categorías organizadoras del intelecto funcionan de hecho y en todos los casos en las antípodas de

la lógica de la dependencia que fue su regla constitutiva desde el principio (Gauchet, 1985).

La derrota de la religión tiene una dimensión epistémica y conceptual que supone la separación causal entre seres, cosas y sujetos, por mor del positivismo. Quiere recuperar el espíritu religioso mediante la unión causal de seres, cosas y sujetos. Y Eliade se rebela contra ella, como habían hecho en Francia algunos intelectuales católicos encabezados por J.C. Huysmans y Charles Péguy, que quieren restaurar lo sagrado mediante la práctica de la ascesis mística (G. Alcantud, 2007).

El autor que hace que Eliade tome el camino del espiritualismo es el citado esoterista René Guénon, escritor que acabaría optando por la conversión al islam, el cual escribe en su libro *La crise du monde moderne*, publicado en 1927: "Se dice que Occidente es moderno y cristiano, pero esto es un error: el espíritu moderno es anticristiano, porque es esencialmente antirreligioso; y él es antirreligioso porque es, más generalmente todavía, antitradicional" (Guénon, 1973). El conservatorio de lo tradicional en la abierta oposición Oriente / Occidente que perciben muchos intelectuales de la época estaría en las culturas del primero. No obstante de esta conclusión no se derivaría en Guénon un antioccidentalismo sino al contrario el intento por corregir el rumbo modernista de Occidente: "Mostrar a Occidente sus defectos, sus errores y sus insuficiencias, no es testimonio de hostilidad, más bien al contrario, puesto que es la única manera de remediar el mal que sufre, del cual puede morir si no se le trata a tiempo" (Guénon, 1930). La seducción que ejerció sobre Eliade el libro de Guénon es más que evidente. Si Guénon probablemente se hizo sufí es por contestación al vacío occidental, pero no por oposición a Occidente. Existe un acuerdo profundo entre ambos, Guénon y Eliade, sobre la supremacía del espíritu. De hecho Mircea Eliade fue presentado en 1942 a Ernest Jünger por el ideólogo nazi Carl Schmitt como un discípulo de René Guénon. Por entonces Eliade era funcionario de la embajada rumana en Berlín (Grottanelli, 2002). Pero a diferencia de Guénon, Eliade nunca dejaría de lado su inicial cristianismo.

En el mismo cuadro hay que encuadrar la juvenil peregrinación de Eliade a la India. El temprano viaje a la India de Eliade marcaría profundamente su evolución ideológica ulterior, si bien no tendría las características de un "trabajo de campo" sino de un viaje iniciático a la búsqueda de sí mismo, y abrigado por el sentimiento oceánico de quien explora la religión. Nada más lejos del método del antropólogo, que busca ocultar su yo tras una obra objetivante de descripción e interpretación. El yo de Eliade está muy presente en sus opciones desde los inicios.

La lucha de Mircea Eliade por reencantar un mundo en crisis, afectado por la incredulidad y trasparencia pasa por la recuperación de los símbolos:

Imágenes, símbolos, mitos no son creaciones irresponsables de la psique; responden a una necesidad y llenan una función: dejar al desnudo las modalidades más secretas del ser. Por consiguiente, su estudio permitirá un mejor conocimiento del hombre: del 'hombre sin más', que todavía no ha contemporizado con las exigencias de la historia. Cada ser histórico lleva en sí una gran parte de la humanidad anterior a la Historia (Eliade, 1983).

Esas imágenes y símbolos a veces se encontrarían soterrados debido a la desacralización del mundo moderno; por ello, según el programa de Eliade, al demiurgo intelectual "le compete 'despertar' este tesoro inestimable de imágenes que lleva consigo mismo; despertar las imágenes para contemplarlas en su pureza virginal y asimilarse a su mensaje". Y concluye contraponiendo la imaginación a la grisura de la contemporaneidad que quien "'carece de imaginación" es un ser limitado, mediocre, triste, un pobre desgraciado" (Eliade, 1983). Eliade trae en este punto en auxilio de sus tesis al heterodoxo del psicoanálisis C. Jung para quien buena parte de los problemas del mundo moderno proceden de la esterilización de la imaginación. Jung, bien es sabido, se había inclinado por una interpretación

espiritualista del inconsciente, rechazando las pulsiones sexuales freudianas en la formación de éste. Con Jung, Eliade se reconcilia con el psicoanálisis en su versión más espiritualista.

Los primeros ataques de Mircea Eliade a las insuficiencias de la antropología se dirigen al dominio simbólico. Y más en particular en las teorías de los evolucionistas James Frazer y de Edward Tylor a las que califica de "confucionistas", ya que colocaban en contigüidad mitos de diferentes procedencias sin procurar encontrar sus lógicas internas, habiendo considerado además en palabras de Eliade, "la vida mágico-religiosa de la humanidad arcaica como un conjunto de 'supersticiones' pueriles: fruto de los miedos ancestrales o de la estupidez 'primitiva'" (Eliade, 1983). Eliade opuso a esta concepción la suya propia que consistía en religar el símbolo con los ritmos cósmicos, trascendiéndolos, ya que "un símbolo siempre revela algo *más* que el aspecto de la vida cósmica que ha de representar" (Eliade, 1983). "El simbolismo *añade* un nuevo valor a un objeto o a una acción, el simbolismo los 'abre'", asevera Eliade. Nuestro autor se muestra en este sentido antievolucionista por antimoderno, y antihegeliano por cuanto antihistoricista. En el campo antihistoricista detecta que "la reaparición de las teorías cíclicas en el pensamiento contemporáneo es rica de sentido", ya que "la formulación en términos modernos de un mito arcaico delata, por lo menos, el deseo de hallar un sentido y una justificación transhistórica a los acontecimientos históricos" (Eliade, 1979). Incluso observa en Occidente, y no sólo en las sociedades primitivas, que "una fracción muy grande de la población de Europa (...) vive todavía actualmente en esa perspectiva tradicional, 'anti-historicista'" (Eliade, 1979). De ahí que la concepción eliadeana pone en el corazón del sistema social y cultural el mito y el rito, convirtiendo al hombre hacedor de la historia en una pura ilusión. Ilusión descrita en estos términos: "Cuanto más moderno se torna (...), tanto menos posibilidad tiene de hacer, *él*, la historia. Pues, esa historia o se hace sola (gracias a los gérmenes depositados por acciones que ocurrieron en el pasado (...)) o bien tiende a dejarse hacer por un número cada vez más restringido de hombres (...) La libertad de hacer la historia de la que se jacta el hombre moderno es ilusoria para casi la totalidad del género humano" (Eliade, 1979). De momento no nos interesa seguir por su filosofía de la religión que esgrime en estos momentos de terror teórico, donde ha dejado sin salida al sujeto humano de la historia. Dejaremos el terror cósmico para los teólogos y sus colaboradores en el campo de la antropología.

No obstante, un punto en el cual Mircea Eliade se separa de otras corrientes hermenéuticas "profanas" es en su interpretación de lo sagrado. Roger Caillois, por ejemplo, un prominente miembro del círculo *Acéphale*, que se había nutrido como nuestro autor en las fuentes nietzscheanas, sitúa lo sagrado en contigüidad con el juego, aligerando el dramatismo prístino de la religión. Trae a colación Caillois igualmente el lado disipativo del juego y de lo sagrado, vinculándolos al ejercicio en buena medida dionisiaco del poder (Caillois, 1988). A pesar de esto, cuando Eliade lance años después su tratado sobre lo sagrado y lo profano, siguiendo los pasos de otro de temática similar, sobre el hombre y lo sagrado, de Caillois, tenderá a espesar y trascender el sentido de lo religioso, al evitar al contrario del sociólogo del imaginario toda vinculación conceptual con el espíritu del juego: "El lector se dará cuenta en seguida de que lo *sagrado* y lo *profano* constituyen dos modalidades de estar en el mundo, dos situaciones existenciales asumidas por el hombre a lo largo de su historia" (Eliade, 1979). Esta conciencia trágica del hecho religioso, tan al gusto del teólogo, le lleva a afirmar lo siguiente al final de su tratado: "En cierto modo, podría casi decirse que, entre los modernos que se proclaman arreligiosos, la religión y la mitología se han 'ocultado' en las tinieblas de su inconsciente (...) En una perspectiva judeo-cristiana podría decirse igualmente que la no-religión equivale a una nueva 'caída' del hombre" (Eliade, 1979). El carácter agonístico y dramático de la concepción de lo religioso en Eliade es obvia. El espíritu del juego está lejos de él.

El dramatismo en su concepción de la religión, la omnipresencia del "terror cósmico", conduce a Eliade al círculo *Eranos*. Este círculo fue auspiciado por la filántropa O. Fröbe en Ascona desde 1933. *Eranos* reunió a un importante número de seguidores entre los que siempre destacó con luz propia C.G. Jung. El círculo se abría intelectualmente al Este eslavo y al Oriente hindú, buscando salidas a la crisis de Occidente. "Eranos -se ha escrito- se caracteriza desde el principio por una posición que lo aparta tanto del *materialismo* (idealista) del comunismo como del *espiritualismo* (materialista) del capitalismo (...) Esa posición medial eranosiana se reclama del *alma (psique)* y lo *anímico*" (Ortiz-Osés, 1994). Se comprueba que existe una conexión muy estrecha entre las posiciones respectivas de Eliade y de Jung, sobre todo en cuanto al concepto de "alma" como fuente de la cultura. La cercanía ideológica entre Jung y Eliade es obvia desde el momento en que el primero pretende elaborar la noción de "anima", como gran constituyente junto a la "sombra", de la vida inconsciente: "Sin duda nosotros somos herederos legítimos del simbolismo cristiano, pero hemos dilapidado en cierta manera esta herencia. Hemos dejado destruir la casa que nuestros padres habían construido y ahora debemos penetrar por fuerza en los palacios orientales que nuestros padres no habían conocido", afirma Jung (Jung, 1971). Desde luego por ese lado puede explicarse las exploraciones entre zen y psicoanálisis, aspecto en el que el propio Jung abundará más adelante (G. Alcantud, 2002).

La vinculación de Eliade con la antropología fue muy débil como dijimos, y no sólo con las más arcaicas de Frazer y de Tylor. Desde luego la antropología social, sobre todo la norteamericana y la francesa, además de haber hecho una opción política radicalmente diferente de la de Eliade durante la guerra mundial por la democracia, no participaba del deseo de éste de reencantar el mundo mediante el mito; la función crítica de la antropología era desconstructiva y contribuía al desvelamiento de lo sacral.

El rechazo mutuo entre Eliade y la antropología fue incluso más fuerte por parte de la segunda que del primero. Mircea Eliade, a pesar de que en algún texto y en particular en *Aspects du mythe* intentó acercarse a la antropología a través del funcionalismo, y que él mismo citó elogiosamente a B. Malinowski, fue rechazado de plano por los antropólogos de esta corriente. En el campo de la confrontación también trae a colación Turcanu, en su monumental biografía de Eliade, un enfrentamiento cara a cara habido entre C. Geertz y éste en 1960, en la época en que ambos coincidieron en Chicago. Fue ante los estudiantes de antropología. En esta confrontación, frente a la agresividad científica esgrimida por el antropólogo interpretativo Geertz, Eliade se mantuvo huidizo, ya que por principio evitaba este tipo de situaciones, y como única respuesta siguió afirmando tozudamente la superioridad de la historia de las religiones sobre la antropología (Turcanu, 2003).

En lo que se refiere al estructuralismo antropológico inicialmente lo recepciona Mircea Eliade por trascender todo romo empirismo, pero siempre con cierta sordina, puesto que su sola comprensión invalidaría su método. No obstante la sordina aplicada a la antropología por Eliade, le atrae el pensamiento de Claude Lévi-Strauss ya que éste libera a la antropología del seco empirismo, y en palabras de nuestro historiador de las religiones es "fundamentalmente un filósofo, que no teme a las ideas, las teorías o el lenguaje teórico" y que "por lo tanto, obliga a los antropólogos a *pensar*, incluso a pensar laboriosamente" (Eliade, 1997). Tengamos presente la noción de mito en Lévi-Strauss: "No pretendemos mostrar cómo piensan los hombres en los mitos, sino cómo los mitos piensan en los hombres, sin que ellos lo noten. Y acaso (...) convenga llegar aún más lejos, prescindiendo de todo sujeto para considerar que, de cierta manera, los mitos se piensan *entre ellos*" (Lévi-Strauss, 1978). Esta idea de una suerte de *Dei ex machina* universal le seduce a Eliade, y quiere buscar complicidades. Pero al silencio de Lévi-Strauss sobre Eliade, a pesar de los halagos y búsqueda de diálogo de éste, hemos de añadir que E. Leach, conocido seguidor acérrimo del primero en una recensión realizada en

American Anthropologist con motivo de la salida de la traducción al inglés del libro del Eliade sobre el chamanismo, acusó al historiador de las religiones de ser él mismo una suerte de chamán logócrata: "El misticismo personal de Eliade -escribe Leach- parece darle una seguridad que se justifica difícilmente por las pruebas de las que dispone. Él proclama la verdad como un profeta iluminado que habla alto. Mas los chamanes no tienen necesidad de ser consistentes en sus ideas" (Turcanu, 2003).

No obstante ese rechazo generalizado entre la concepción eliadeiana y la antropología, resulta enigmática la relación entre un profascista en el curso de la Segunda Guerra Mundial como Mircea Eliade, y el maestro de antropólogos Ernesto De Martino, que primero fue socialista y luego comunista. Hagamos memoria de la evolución política de Eliade. Parte de un inicial rechazo a todo compromiso político, ya que considera que las tareas del intelectual van por otros mundos más trascendentales. Pero poco a poco sus posiciones variarán. Es conocida su pertenencia a la Legión del Arcángel San Miguel en su Rumanía natal, en un papel destacado, escribiendo frecuentemente en los años treinta en la revista *Cuvântul* de inclinaciones ultracionalistas. Pero también es cierto que este fascismo a la rumana era de profundas convicciones católicas y que el antisemitismo que preconizaba consistía sólo en un recurso ideológico, enfrentado en el terreno de los hechos al racismo biologicista del nazismo o del fascismo italiano. Así por ejemplo se ha recordado que en 1935 Eliade denuncia el "racismo nazi y el comunismo como formas modernas de la idolatría y de la intolerancia que disuelven las distinciones morales 'suprahistóricas' entre los hombres para emplazarlas por el criterio de pertenencia 'biológica' o social" (Turcanu, 2003). Ultranacionalismo a la rumana, prefieren llamar algunos autores al fascismo de Eliade. Sea como fuere la clave para entender las simpatías entre Eliade y De Martino es la figura de Vittorio Macchioro (1880-1958), suegro de este último, que es descrito como un judío italiano, "dotado de ímpetus religiosos que lo llevaron primero al seno del catolicismo y luego del protestantismo", y que habiendo sido "voluntario en la Primera Guerra Mundial, en la noche del Jueves Santo de 1916 tuvo la impresión de haber sido salvado por la mano divina". Por la correspondencia cruzada entre 1930 y 1939 entre Macchioro y De Martino, sabemos hoy que el suegro intentó sustraer al yerno de las intenciones filofascistas que inicialmente abrigaba. Eliade también fue alumno de Macchiorio en Roma. Y ahí nace la admiración mutua entre De Martino y Eliade. En un medio proclive a la seducción del pensamiento fascista. Resulta de sumo interés comparar la evolución de los dos alumnos de Macchioro, uno hacia el comunismo y el otro hacia el fascismo. Finalmente, ha de tenerse presente que De Martino, en el terreno puramente personal, pero con seguras repercusiones intelectuales sobre su evolución ulterior, se acabó separando de la hija de su maestro Macchioro. Pero a pesar de las derivas ideológicas de cada cual, "esta 'prehistoria' de De Martino explica la simpatía del ya (por entonces) célebre Eliade por *El mundo mágico*" martiniano (Cases, en De Martino, 2004). También hay que hacer notar que más allá de las simpatías iniciales, amasadas en derredor de Macchioro, existe una contraposición de fondo que señala el camino de De Martino al encuentro del racionalismo gramsciano:

Para Eliade, habría en efecto una 'realidad cósmica', fundamental y ahistórica, a la cual otorga el estatuto de autenticidad, y una 'realidad fenomenal', que surge de la historicidad. El postulado de ese dualismo ontológico en verdad no puede facilitar la alianza entre un historicismo (storicista) italiano, partidario de un inmanentismo y un monismo profundos, y el defensor de una ontología arcaica, de inspiración platónica, como es Eliade en la mayoría de los trabajos (Manzini, en De Martino, 2004).

Probablemente a los seguidores de De Martino, "progresistas" de la antropología, les resulte hoy día incómodo este recordatorio de los titubeos de su héroe.

En el terreno de las ideas, y a pesar de que Eliade cita como fuente de autoridad a De Martino en el libro que consagra el análisis del mito y la realidad, lo que finalmente separa la

concepción eliadeana de la religión de la mirada antropológica es esto mismo: lo religioso-sacral. En el *Ensayo de una definición de mito* dice: "El mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los 'comienzos'. Dicho de otro modo: el mito cuenta cómo, gracias a las hazañas de los Seres Sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, sea ésta la realidad total, el Cosmos, o solamente un fragmento" (Eliade, 1978). A poco que sepamos sobre la concepción que del mito posee la antropología estructural-funcionalista o la estructuralista, las coetáneas a la vida de Eliade, nos daremos cuenta de que estas corrientes no incluyeron en la categoría mito un elemento tan restrictivo como el mito religioso de los orígenes. La concepción de Eliade sobre el mito deja a los arreligiosos, a los paganos, a los positivistas y racionalistas fuera de la cualquier posibilidad de concebir el mito. Incluso con los sociólogos del imaginario la distancia de Eliade sigue siendo enorme. Los de *Acéphale* llegaron a incluir en el mito aspectos del imaginario urbano difícilmente anclados en verdades esenciales. Véase por ejemplo lo que escribe Roger Caillois de la visión de París por Balzac: "El mito de París, concebido por Balzac, alienta una especie de ambición fría y desencadenada, casi cínica, que rechaza los valores consagrados y que, al mismo tiempo, incita al ambicioso a sacrificarlo todo para abrirse camino en la sociedad" (Caillois, 1989). Lo humano tiene más relevancia que lo esotérico. Cierto que algunos miembros de *Acéphale*, como Georges Bataille, se encuentran seducidos en los años treinta por el ocultismo de Guénon (Hollier, 1995), pero al finalizar la guerra mundial cambiarán completamente de rumbo. Una duda muy similar a la de De Martino.

Desde luego la reacción de Eliade es de altivez: a la historia de las religiones, en su opinión, le estaba reservado un papel mucho más trascendente y luminoso que a la etnología. Así lo manifiesta cuando se enfrenta al chamanismo, un tema típicamente del dominio de los antropólogos, y pone por delante las distancias abisales entre ambas disciplinas:

De cualquier modo, actualmente disponemos, junto a una admirable literatura etnográfica puramente descriptiva, de muchísimos trabajos de etnología histórica (...) Sería ocioso insistir aquí acerca de los grandes servicios que la etnología histórica ha prestado ya a la historia de las religiones. Pero no creemos que pueda sustituir a ésta: la misión de la historia de las religiones es reunir los resultados de la etnología como los de la psicología y la sociología; mas no renunciará, sin embargo, a su método propio de trabajo ni a la perspectiva que la define específicamente. Por más que la etnología cultural trate de establecer, por ejemplo, las relaciones del chamanismo con ciertos ciclos culturales, la difusión de tal o cual complejo chamánico, etc., su objeto no es revelarnos el sentido profundo de todos estos fenómenos religiosos, esclarecer su simbolismo y articularlos en la historia general de las religiones (Eliade, 1982).

Existe, pues, un temprano rechazo de Eliade por el método etnológico, a pesar de reconocer su valía en casos particulares como el de Lévi-Strauss.

Pero las distancias marcadas no lo son sólo con la antropología social en el sentido estricto, sino igualmente con el folclore científico. En apariencia el folclore podría estar en línea con el pensamiento de Eliade. Pero no, en sus fundamentos late el anticlericalismo y la incredulidad (G. Alcantud, 2008). Este asunto no le pasa por alto a Eliade, tan opuesto el "desencantamiento" del mundo. En el libro que consagra a los ritos y símbolos de iniciación no menciona la obra capital sobre los ritos de pasaje del maestro de folcloristas A. Van Gennep. En imposible que esta obra haya pasado desapercibida a la amplia cultura libresca de Mircea Eliade. La elisión es, pues, intencional. En su obra Gennep, que era un impenitente racionalista descreído, convierte la iniciación en un trasunto de lo social y no de la cosmología. Eliade al eludir esta obra opta por acogerse a la idea de misterio inferida de las sociedades secretas que acompañan los ritos de iniciación. Para ello recurre a la literatura de Franz Boas, el "padre" de la antropología norteamericana,

pero sacando sus aportaciones de contexto, y llevándolas a un terreno libremente interpretativo. De hecho para Eliade, la presencia de sociedades secretas en la contemporaneidad, y no sólo en las sociedades no occidentales, como la teosofía, la antroposofía, el neobudismo o la francmasonería, no serían para él más que la expresión una vez más de "la desorientación de una parte del mundo moderno, que desea encontrar un sustituto al hecho religioso": "Ello también ilustra la indómita inclinación hacia los misterios, lo oculto, el más allá -una inclinación que es parte integral del ser humano y que está en todas las edades y niveles de la cultura, especialmente en los periodos de crisis" (Eliade,1958). Tampoco hubo, por consiguiente, diálogo con el folclore científico.

Quizás el resorte que en el fondo mueva a Eliade sea esa "nostalgia del paraíso" en la cual parece estar atrapado:

Todos los comportamientos del chamán revelan la más alta espiritualidad: son, en efecto, dependientes de una ideología coherente y de gran nobleza. Los mitos que constituyen esa ideología se cuentan entre los más bellos y los más ricos que existen: son los mitos del *Paraíso* y de la *caída*, de la inmortalidad del hombre primordial y de su comercio con Dios, del origen de la muerte y del descubrimiento del *espíritu* (Eliade, 1991).

La nostalgia del paraíso lo lleva a apreciar a los alquimistas que quieren dominar el tiempo.

Situándose en el plano de la historia cultural -escribe-, podemos, por tanto, decir que los alquimistas, en su deseo de sustituir al Tiempo, anticiparon lo esencial de la ideología del mundo moderno. La química no ha recogido más que fragmentos insignificantes de la herencia alquímica. La masa de la herencia se encuentra en otro lugar, en las ideologías literarias (Eliade, 1995).

Esta nostalgia del paraíso la encuentra en una suerte de paradoja incluso en la búsqueda en el interior de la materia por parte del arte contemporáneo. Cuando habla del amor de Brancusi por la materia escribe:

Su actitud hacia la piedra es comparable con la solicitud, el miedo y la veneración del hombre neolítico cuando se enfrenta con ciertas piedras que constituyen para él hierofanías: es decir, que revelan una realidad sagrada y última. Pero en la historia del arte moderno, desde el cubismo al *tachisme*, presenciamos un esfuerzo continuo del artista por liberarse de la 'superficie' de las cosas y penetrar su estructural esencial (...) Esta fascinación por los modos elementales de la materia señala un deseo de liberarse del peso de las formas muertas, una nostalgia de sumergirse en un mundo auroral (Eliade, 1997).

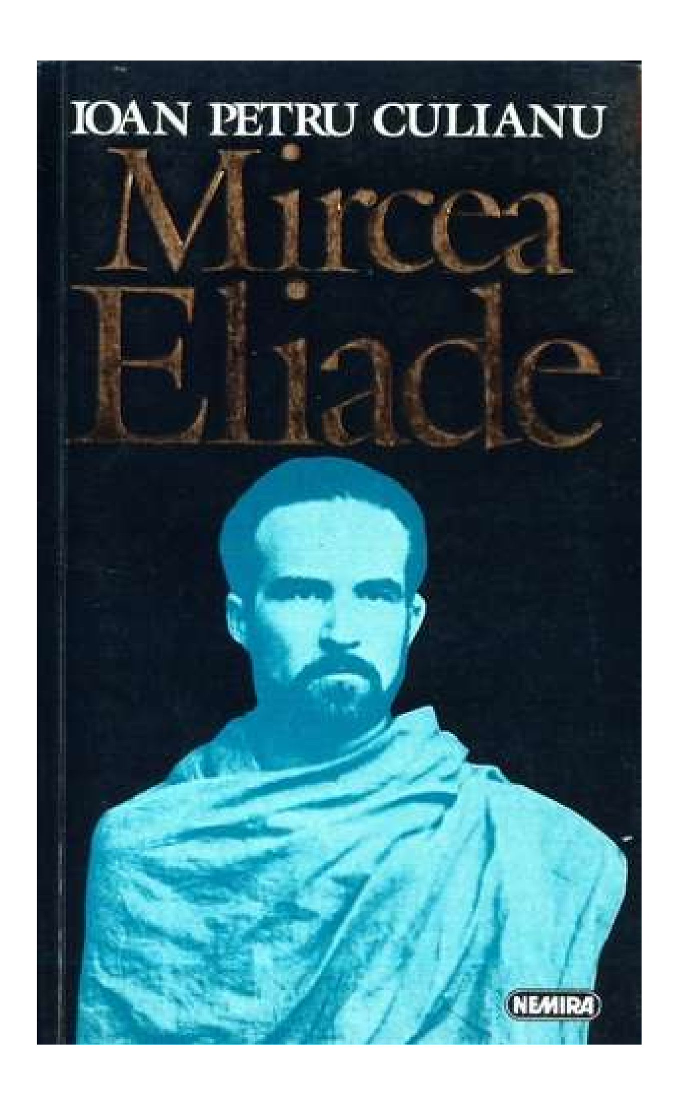
La actitud antipositivista de Eliade choca frontalmente con las tendencias que buscan en la materia su propia significación, como la de Gastón Bachelard, que deseaba hacer un psicoanálisis de la materia, y que desconstruye la alquimia, como un conjunto de obstáculos epistémicos que impedían el alumbramiento de la química moderna. Dice Bachelard:

La sustancialización de una cualidad inmediata, captada, en una intuición directa, no traba menos el progreso ulterior del pensamiento científico que la afirmación de una realidad oculta o íntima, pues tal sustanciación da lugar a una explicación tan breve como perentoria. Carece del rodeo teórico que obliga al espíritu científico a criticar a la sensación (...) El espíritu científico no puede satisfacerse ligando pura y simplemente los elementos descriptivos de un fenómeno con una sustancia sin esfuerzo alguno de jerarquía, sin determinación precisa y detallada de las relaciones con los demás objetos (Bachelard, 1988).

Está en el fondo la mística que guía a Eliade: su antipositivismo. Cuando uno busca la racionalidad de la materia, el otro quiere hallar su mística.

En definitiva, a Mircea Eliade podemos aplicarle lo que Pierre Bourdieu decía de otros intelectuales ligados a la espiritualidad y al fascismo de primera hora como Heidegger. "Cita(n) hasta la saciedad las declaraciones antimodernistas, antipositivistas, anticientistas, antidemocráticas, etc. que producen los profesores alemanes en respuesta a la crisis no

de la cultura, como dicen, sino de su capital cultural" (Bourdieu, 1991). En el fondo Eliade denota con su énfasis en la crisis de Occidente, la crisis propia de la dimensión chamánica de los intelectuales, en la que nutre su nostalgia del paraíso. El pensamiento de Eliade no llegó a los extremos de Schmitt, Junger, Céline y otros intelectuales de tendencia fascista, descreídos en materia religiosa, que sí creyeron, sin embargo, en estrafalarias espirituales nazis (Zarka, 2007). En Eliade el fascismo "a la rumana" lo salvan las creencias cristianas. Pero su no diálogo con la antropología denota más claramente que su irracional "nostalgia del paraíso" está presta a nutrir de ideas dislocadas otros autoritarismos.



Mircea Eliade: hombre histórico, hombre mítico

Hugo Basile

Hablar de Mircea Eliade es una tarea a la vez apasionante y compleja. Apasionante porque es entrar en el mundo arcaico de los arquetipos, del aspecto más primigenio (no primitivo) del ser humano; compleja, porque no es sólo hablar del historiador de las religiones, sino también del simbolista, del explorador de la mente y del alma humana, del narrador.

Este rumano nacido a principios de siglo, que se doctoró en universidades tan diversas como la de Calcuta y la de Chicago; que abordó temas tan complejos en una vastísima obra escrita, y que investigó hasta los últimos días de su vida, es quizás un paradigma que merece ser seguido, estudiado y comprendido.

Paradigma porque sus observaciones sobre el hombre no se quedaron en la religión, ni en la psiquis, ni en los ritos; paradigma porque le dio una dimensión distinta a una materia que, si bien obra de eruditos, había quedado inmóvil, estática en su única posibilidad de recopilar datos, sin embargo, Eliade supo darle una transversalidad distinta que pudo atravesar desde el psicoanálisis hasta el misticismo, desde lo arcaico hasta las observaciones mas agudas en la literatura. Pero no avancemos más en esta introducción, y tratemos de abordar solo algunos de los aspectos más relevantes en la obra de Mircea Eliade.

Quizás uno de los mayores logros de Eliade, y a la vez uno de sus aspectos más cuestionados, haya sido el de articular aspectos *aparentemente* tan disímiles como la antropología, la religión, la sociología, y la psicología, al aspecto místico y arcaico del hombre.

Estos aspectos podemos encontrarlo atravesando varias de sus obras capitales como "El mito del eterno retorno"(1949) "Imagen y

símbolo' (1953) o "El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis"(1951), pero vamos a detenernos en su obra *"El mito…" que quizás* marque la síntesis de las ideas que atravesaron sus obras anteriores y que van a aparecer en sus obras posteriores.

Un mundo que se regenera

Excavar en la profundidad de las religiones, ritos y costumbres arcaicos de todas las sociedades, le permitió a Eliade establecer las bases para desarrollar el eje de su obra: la necesidad de la regeneración del tiempo. El análisis de las distintas sociedades que nacieron, se desarrollaron y murieron, sus puntos de contacto y sus bases simbólicas, marcaron dos aspectos contrarios y a la vez complementarios en la experiencia humana: por un lado, las sociedades arcaicas establecían la sacralidad del hombre, y de los actos del hombre, dejando irrumpir a lo sagrado en sus vidas cotidianas, y centrando precisamente su devenir en lo sagrado. Los actos que el hombre realizaba, eran solamente un repetición de los actos fundadores de la existencia, por tanto, el ritual permitía al hombre volver a entrar en contado con esos actos iniciales, realizados por hombre verdaderos, protagonistas y fundadores de esos actos, quizás dioses. La existencia del ritual, del mito, permitía, por tanto, existir en el mismo tiempo que ese hombre sagrado que había realizado el acto por primera vez. El resto de los actos que un hombre podía realizar fuera del espacio ritual, eran en verdad actos que no tenían mayor importancia, pues entraban dentro del campo de lo profano. La única relación auténtica del hombre, podía considerarse como aquella en la cual el hombre entraba çn el espacio sagrado, o bien la que permitía que el espacio sagrado entrara en nuestro tiempo. El espacio sagrado era tal porque había dado origen a la creación, por tanto, esta creación era el momento auténtico, y la imitación de este acto daba autenticidad al hombre. Este retomo a lo sagrado daba al hombre la oportunidad de poder regenerar a la historia y depurarla para comenzar de nuevo. El hombre podía manejarse por ciclos, y era conciente de que los ciclos tienen un comienzo y un fin: comenzar en lo sagrado para terminar en lo profano, regenerarse y volver a crearse.

Gran diferencia marcaba la visión de estas sociedades arcaicas con las de las sociedades modernas, en las que el hombre basa su existencia, no en lo sagrado, sino en lo profano, no en el tiempo cíclico sino en lo histórico.

Hay un tiempo cíclico y un tiempo histórico. Las ciencias sociales, principalmente, marcan con énfasis ese hecho, considerando que la humanidad comienza a evolucionar a partir de comienza a experimentar su propia historia, por tanto el hombre, fuera de la historia, no puede ser sino un animal, sin identidad y sin evolución.

Sin embargo, Eliade precisa exactamente lo contrario, sostiene que el hombre es un ser histórico, pero no solamente histórico, sino que el hombre *es* en esencia:

"Al escaparse de su historicidad, el hombre no abdica de su cualidad de ser humano para perderse en la "animalidad"; vuelve a encontrar el lenguaje y, a veces, la experiencia de un "paraíso perdido". Los sueños, los ensueños, las imágenes de sus nostalgias, de sus deseos, de su entusiasmo, son otras tantas fuerzas que proyectan al ser humano, condicionado históricamente, hacia un mundo espiritual infinitamente más rico que el mundo cerrado de "su momento histórico".

Esta observación quizás nos lleva a reparar entre un aspecto conciente de la existencia, ubicado en el momento histórico, y un aspecto inconciente, que podemos ubicar en el momento mítico.

Todo lo que hace el hombre lo encuadra y lo remite a su momento histórico, y esto es cierto, sin embargo, hay momentos que pertenecen al ensueño, a la melancolía, a la beatitud e incluso a la evasión, en los que el hombre queda fuera del campo de la historia, entra en su espacio sagrado, en su espacio mítico, y revive los estados de su creación.

Hay un momento en el cual el hombre sale de la dualidad de su existencia, "sale de su tiempo", *que es lo que demarca la existencia, y entra*

en un espacio único, que le pertenece, y que es el estado propio, el estado auténtico.

La ilusión de la historia

Mas allá de lo tangible de las situaciones que el hombre vive cotidianamente como 'su *historia"* hay un aspecto de 'esa historia" que sale de la realidad. La historia tanto en su pasado corno en su futuro es una sucesión de presentes que guardan como vivencia a través de la memoria. Esas sucesiones de presentes determinan en cierta forma, su existencia futura, no como destino inamovible, sino como mapa de ruta de la experiencia vivida.

Sin embargo esa dualidad que va desde el pasado hacia el futuro, esa historicidad que el hombre construye, no pertenece al hombre real, no pertenece al hombre en sí, sino al hombre "en situación" El hombre dentro de esta situación histórica construye una realidad aparente plagada de repeticiones generadas por esos recuerdos agradables o desagradables, concientes o inconcientes de su pasado. Sin embargo fuera de esa situación histórica, el hombre "es" en un espacio sagrado es en su origen y en su autenticidad. Si se quiere en su espíritu.

Volviendo Eliade, la necesidad del hombre de regenerar la historia es precisamente la posibilidad de volver a ese momento, que es de autenticidad y no de "no existencia". Podemos hablar de no existencia histórica pero no de no existencia como ser.

Dos críticas

Precisamente, son estas las críticas que Eliade hace sobre los existencialistas y sobre el psicoanálisis.

Sobre los primeros, porque precisamente, a partir de la concepción de que el hombre es "arrojado" a la existencia, "condenado a vivir el sinsentido de la *vida",* no tiene otra alternativa que la del compromiso con su momento histórico, es decir, consolida al hombre como "ser histórico", en tanto que la regeneración del tiempo, o en otros términos, la abolición de la historia, proyecta al hombre hacia un espacio sagrado, que le da una mayor trascendencia como "Ser".

Por su parte, el psicoanálisis le da otra dimensión **a** la historicidad del hombre, pues su entrada en el inconciente no puede menos que acercarse a los símbolos, a las imágenes, y a la mitología que este contiene.

Sin embargo, estas imágenes quedan cercenadas al ser interpretadas parcialmente, es decir, casi literalmente. Los símbolos que aparecen en los mitos que el psicoanálisis maneja (Edipo, Electra, étc.), son mitos que aparecen aun en las sociedades más arcaicas, sin embargo, el significado de esos símbolos trasciende la historia personal del hombre para transformarse en mitos universales. Las representaciones arquetípicas de esos símbolos se transforman en un despropósito cuando son 'amputados" para aplicarlos a la historia personal del hombre. La representación de Padre o Madre, en el complejo de Edipo son mucho más amplias, vastas y completas que las q le el psicoanálisis les da como padre y madre personal en la historicidad individual, contienen a esa historicidad individual pero no se agotan en ella. La interpretación se transforma en una falacia cuando es cercenada. Eliade no dejó de reconocer la genialidad de Freud, pero tampoco dejó pasar el hecho de que , englobado como "moda cultural", el psicoanálisis aceptó como válidos aspectos de la obras de Freud como "Tótem y Tabú", basada sobre argumentos que en su momento, fueron refutados en forma total por *"no poder basar el origen de las religiones en el totemismo, porque ya había* sido *suficientemente demostrado que el totemismo era un fenómeno demasiado parcial, además de no ser el más antiguo".* Sin embargo, la grandiosidad de la obra de Freud, arrastró como una genialidad una teoría que no tenía mayor trascendencia.

El terror a la historia

Eliade sostenía que uno de los principales problemas que presenta al hombre como ser histórico, es precisamente el terror a la historia, una historia que por su propio devenir, ejerce presiones cada vez más grandes sobre el hombre mismo. La vigencia de estos conceptos se hace carne hoy, en los tiempos en que la posmodernidad nos impone una historia que quizás no queramos vivir. La irreversibilidad de la globalización arrastra al

hombre posmoderno a sufrir la consecuencia de su propia creación: el mercado.

La dicotomía mito-logos se presenta hoy como una decisión que la misma historia impone, y esta historia que lo impone, es producto de la dicotomía. Recuperar el espacio de lo sagrado o aceptar una razón, que no es lógica. o una lógica no racional, que no está en sintonía con el ser, sino con la historia. una historia con destino incierto, una historia fuera de control.

Según Eliade, el hombre actual "se *sabe y se quiere creador de la historia",* a diferencia de el hombre arcaico que "no *la consideraba como una categoría específica de su propio modo de* existencia".

El hombre actual se ata al cabo de la historia, pero el terror a la historia deviene de no saber exactamente *hacia dónde* esa historia conduce, sumiéndolo en una completa incertidumbre, característica fundamental del posmodernismo.

Visto de esta manera, el hombre, como ser histórico, pierde todo sentido, porque la misma historia pierde sentido.

Pretendiendo ser el creador de la historia, el hombre ignora que en realidad, los protagonistas de la historia son unos pocos, cada vez más restringidos, y son los verdaderos protagonistas de la historia, en tanto que la masa *"soporta las consecuencias para ellos",* y no para si misma.

El hombre atado al cabo de la historia pierde sentido junto con la historia, en tanto que el hombre cíclico, "es *libre de no ser ya lo que fue, libre de anular su propia historia mediante la abolición periódica del tiempo y la regeneración colectiva"*

Mircea Eliade: un parsifal extraviado

Enrico Montarani

Dentro del estudio de la tradición, el autor del artículo compara a Mircea Eliade con René Guénon para clarificar el papel de Eliade dentro del esoterismo. Guénon niega a Occidente la paternidad de un auténtico movimiento esotérico de renovación espiritual, a la par que anuncia su ineluctable decadencia y rechaza la validad de la herencia cultural moderna. Eliade se opone al pesimismo apocalíptico de Guénon y observa que el arte y la literatura modernos desempeñan la misma función que el mito en las sociedades tradicionales y "primitivas": su aspecto profano camufla una sacralidad inquietante dentro de un tiempo transhistórico con lo que posibilita el acceso a una "religión cósmica".

Citemos a continuación las referencias a Guénon que hemos hallado en la obra de Eliade: 1º) Una anotación en su Diario, con fecha del 11 de noviembre de 1966: "Lo que dicen Guénon y otros 'hermetistas' de la 'tradición' no debe entenderse en el plano de la realidad histórica (tal como ellos pretenden). Estas especulaciones constituyen un universo de significados sistemáticamente articulados, deben compararse con un gran poema o una gran novela. Esto también es aplicable a las 'explicaciones' marxistas o freudianas: éstas son verdaderas si se las considera como universos imaginarios. Las 'pruebas' son poco numerosas e inciertas, y corresponden a las 'realidades' históricas, sociales, psicológicas de una novela o de un poema. Todas estas interpretaciones globales y sistemáticas constituyen, en realidad, creaciones mitológicas bastante útiles para la comprensión del mundo pero no son, como piensan otros autores, 'explicaciones científicas'; 2º) Una referencia, en el ensayo Lo oculto y el mundo moderno, escrito para la XXI Freud Memorial Lecture y publicado en

el "Journal of Philadelphia Association for Psychoanalisys", (Occultisme, 65-92). Después de haberlo definido como "el más acreditado representante del esoterismo moderno", Eliade escribe: "Al considerarse como un iniciado real y hablando en nombre de la verdadera tradición esotérica, Guénon no sólo negaba la autenticidad del denominado ocultismo moderno occidental, sino también la capacidad del hombre occidental para entrar en contacto con organizaciones esotéricas válidas. Para Guénon, en una rama de la masonería se conservan elementos del sistema tradicional, pero a su juicio, la mayoría de los miembros de las logias no eran conocedores de esta herencia. Del mismo modo, Guénon no dejaba de sostener en sus numerosos libros y artículos, que las verdaderas tradiciones esotéricas aún vivas no existen más que en Oriente. Igualmente, hacía hincapié en que cualquier tentativa por practicar un arte oculto representaba para el hombre contemporáneo un serio riesgo mental e incluso físico. (...) Descartaba definitivamente el optimismo y la esperanza en una renovatio personal o cósmica que parecen caracterizar el renacimiento del ocultismo. Ya en Oriente y Occidente (1924) y en La crisis del mundo moderno (1927), Guénon proclama la irremediable decadencia del mundo occidental, del que anuncia el final. Acogiéndose a la terminología de la tradición india, afirmaba que nos acercamos rápidamente a la última fase del Kali-Yuga, al final de un ciclo cósmico. Según él, nada puede hacerse para cambiar o incluso sólo retrasar este proceso. Por consiguiente, resulta vano esperar una nueva renovatio social o cósmica. Un nuevo ciclo no comenzará más que después de la total destrucción de éste En cuanto a establecer, en el plano individual, un contacto con uno de los centros iniciáticos que sobreviven en Oriente, Guénon piensa que aún cuando existiera en principio esa posibilidad, ésta es muy reducida. Además, lo que es aún más importante -y que contrasta radicalmente con las ideas implícitas en los recientes movimientos ocultistas-, es su negación del estatuto privilegiado de la persona humana. Guénon afirma textualmente que el hombre 'no representa en realidad más que una manifestación transitoria y contingente del verdadero ser (...). No es más que un estado especial entre una multitud indefinida de 'otros estados' de este 'verdadero ser'" (Occultisme, 89-92); 3º) Una respuesta a C.H. Rocquet en el libro-entrevista L'epreuve du labyrinthe (La prueba del laberinto) de 1978: "He leído a René Guénon más bien tarde y algunos de sus libros me han interesado mucho, en particular, L'Homme et son devenir selon le Vedanta (El hombre y su devenir según el Vedanta), que me ha parecido muy bello, inteligente y profundo. Pero una parte importante de Guénon me irritaba: su faceta polémica a ultranza y su rechazo brutal de toda la cultura occidental moderna: como si bastase dar clases en la Sorbona para perder cualquier posibilidad de entender algo. No me gustaba su funesto desprecio por ciertas obras del arte y la literatura modernas. Ni tampoco el complejo de superioridad que lo incitaba a creer, por ejemplo, que no se puede comprender a Dante más que dentro de la perspectiva de la 'tradición', más exactamente, aquélla de Guénon. Ahora bien, Dante es un grandísimo poeta, evidentemente, y para entenderlo es necesario amar la poesía y, sobre todo, conocer a fondo su inmenso universo poético"; 4º) Una cita en el ensayo Some notes on the Theosophia perennis: Ananda K. Coomaraswamy and Henry Corbin (Algunas observaciones sobre la Theosophia perennis), en History of Religions (Historia de las Religiones), (Briser). Después de haber señalado que "contrariamente a René Guénon y a otros 'esotéricos' contemporáneos, Coomaraswamy desarrollará su exégesis sin abandonar los instrumentos y los métodos de la filología, de la arqueología, de la historia del arte, de la etnología, del folklore y de la historia de las religiones". Eliade no niega que incluso Coomaraswamy hiciera referencia a la "tradición"; sin embargo, añade, "se vacila a la hora de ver en él a un pesimista". Él, como Corbin "y otros autores (por ejemplo Gilbert Durand, S.H. Nasr, Jean Servier, Elémire Zolla, Antoine Favre, etc.), pertenecen a la misma comunidad internacional de sabios consagrados al estudio y a la interpretación de todos los aspectos de las realidades religiosas (Briser). Por consiguiente, Eliade muestra

respecto a Guénon, una estimación de fondo que, sin embargo, no parece exclusiva y ni siquiera solamente preferencial. En efecto, Guénon está excluido de esa republica doctorum virorum en la que, por el contrario, se admite a Coomaraswamy (prescindiendo de sus presupuestos 'guénonianos'). Este encuadramiento hace de Guénon más un objeto de interpretación que un intérprete. De este modo circunscrita, la valoración de Guénon resulta bastante prudente. Por una parte, las "especulaciones" de Guénon le parecen equiparables a las de un Marx o de un Freud, en el sentido en que, al igual que estos últimos, expresaría un "universo de significados" comparables a un poema o a una novela (o incluso a "creaciones mitológicas"). Por otra parte, sus escritos le parecen imbuidos de un pesimismo radical, motivado ya sea por el rechazo a conferir al hombre un estatuto privilegiado, ya sea por la previsión de un ineluctable "fin del mundo". Considerado en estos términos, el pesimismo de Guénon podría revelarse como una actitud sentimental. En realidad, para Eliade, más parece una categoría clasificatoria que un fenómeno religioso que, en cuanto tal, él contrapone al "ocultismo optimista" de otros movimientos, en particular de aquellos vinculados "a la cultura juvenil americana, que proclama la gran renovación subsiguiente a la Era Acuario". (Occultisme 92). En fin, Eliade critica el mépris opaque (desprecio cerrado) de Guénon con relación a la literatura y al arte modernos.

Esta última observación puede parecer contradictoria con respecto a las precedentes. Si Guénon es un objeto de interpretación y su obra es un universo imaginario comparable a un poema o a una novela, ¿por qué "reprocharle" ser hostil al mundo del que participa, desde el momento en que espera al intérprete, es decir a Eliade, para que descifre su mensaje "entre" los demás? Parece que la contradicción se acentúa dado el carácter despectivo de la crítica: ¿qué importancia puede tener, en el conjunto de la desvalorización guénoniana del mundo moderno, su mépris (desprecio) por el arte y la literatura? En realidad, esta contradicción es una señal: indica que lo importante (y lo coherente con el conjunto de la crítica a Guénon) no es tanto el objeto a interpretar como su intérprete. Eliade puede elogiar casi sin reservas a Coomaraswamy, bien insertado en el ambiente cultural anglosajón y experto en arte oriental (incluso se cuidaba de valorar la literatura y el arte "modernos"), pero debe criticar a Guénon. Por tanto, ¿qué era para Eliade la literatura? ¿Y qué relación tenía con las "creaciones mitológicas" que, a pesar de todo, él también relaciona con el "universo de significados" propuesto por Guénon?

El aborígen en Dublín

Eliade escribe: "La prosa narrativa, sobre todo la novela, ha ocupado, en la sociedad moderna, el puesto de la narración de los mitos y de los relatos en las sociedades tradicionales populares. Es posible poner en evidencia la estructura 'mítica' de algunas novelas modernas, y se puede demostrar la supervivencia literaria de los grandes temas y de los personajes mitológicos (...). La 'salida del Tiempo' que se opera a partir de la lectura -especialmente a partir de la lectura de novelas- es la que más acerca la función de la literatura a la de la mitología. El tiempo que se 'vive' al leer una novela no es, sin duda, aquél que se reintegra en una sociedad tradicional al escuchar un mito. Pero en ambos casos se sale del tiempo 'histórico' y personal, y se sumerge uno en un tiempo fabuloso, transhistórico (...). Se nos pregunta si este deseo por trascender el propio tiempo, personal e histórico, es el de sumergirse en un tiempo 'extraño' o estático o imaginario, no será erradicado jamás. Puede decirse que mientras subsista ese deseo, el hombre moderno conservará aún, al menos algunos residuos de su comportamiento mitológico". Cuanto se ha dicho para los mitos es igualmente válido para los ritos iniciáticos: "En el mundo occidental la iniciación en el tradicional y estricto sentido de la palabra ha desaparecido desde hace ya mucho tiempo. Pero los símbolos de iniciación y las tramas iniciatorias permanecen en el nivel inconsciente, especialmente en los sueños y en los universos de la imaginación). El marxismo y el psicoanális freudiano habrían "analizado y desenmascarado", respectivamente, el inconsciente social y el

inconsciente personal, enseñando "cómo penetrar las superestructuras para llegar a las causas y a los móviles varios"; la historia de las religiones, según Eliade, debería proceder a lo largo de la línea de "desmitificación" señalada por Freud y por Marx, cambiándola de signo: "debemos 'desmitificar' los mundos aparentemente profanos y los lenguajes de la literatura, de las artes plásticas y del cine para revelar sus elementos 'sagrados', aunque se trate de una 'sacralidad' ignorada, camuflada o degradada". Eliade llega a decir que el hombre moderno "satisface su propia vida religiosa inexistente (inexistente en el nivel de la consciencia) a través de los universos imaginarios de la literatura y del arte". Por consiguiente, es preciso extraer del desconocimiento el mundo simbólico y mítico-ritual que está depositado en el fondo de la cultura del hombre moderno, sobre todo ahí donde el mundo es más susceptible de revelarse. Arte y literatura cumplirían la función de camino, incluso si la autoconciencia de tal papel no competiese ni al artista ni al novelista sino al historiador de las religiones. En efecto, Eliade no considera las llamadas explícitas a tradiciones religiosas presentes, por ejemplo, en la pintura de Rouault o de Chagall, o en la poesía de Yeats o de Pound, sino la cualidad religiosa que llega a discernir en obras que se presentan como totalmente profanas. Tal es el caso, entre tantos otros, de Melville, Proust, Faulkner, Joyce. Joyce, en particular, representa un caso ejemplar. En su técnica literaria, Eliade percibe "la dimensión autónoma, alegre, irreducible de la narración, fórmula readaptada a la conciencia moderna, del mito y de la mitología". En Joyce, la narración es un fin en sí mismo, no "cuenta" algo, sino que más bien se articula en secuencias monótonas y no concluyentes de las que otros deben extraer el "significado". A este respecto, Eliade habla de "mitología de la dificultad literaria", de "adivinación que nace de la relectura". En este sentido, Joyce no es sólo un escritor para las elites sino que, por así decirlo, "hace la elite", entendiendo por tal a aquellos que después de la ardua ascesis de la relectura han descubierto un "sentido", que se guardan para sí en tanto que se transforman en "especialistas". "Algunas palabras de Finnegan's Wake -observa Eliade- se revelan, para los iniciados, cargadas de múltiples valores y de una extraña belleza, cuando se descubre que derivan de vocablos neo-griegos y swahilis, desfigurados por consonantes aberrantes y enriquecidos por alusiones secretas a posibles juegos de palabras, si se pronuncian rápidamente y en voz alta". Con todo, Eliade vislumbra significados no tanto en el nivel del contenido como en el de la técnica narrativa. Define el Ulises como "la novela más significativa del siglo XX" y establece una analogía con "la mitología arcaica más pobre", la australiana. Esos mitos, observa, "son monótonos, sosos, aburridos (...). El tema es casi siempre el mismo: un Héroe ancestral sale del seno de la Tierra y parte rumbo a una cierta dirección. Camina, camina, y de vez en cuando se encuentra con otros personajes míticos, celebra ciertas ceremonias (extraordinariamente simples) que hoy día siguen repitiendo los australianos, civiliza la tribu en cuestión (introduce las reglas matrimoniales, los ritos iniciáticos, etc.) y un buen día aparece bajo tierra y se transforma en roca. Lo que es característico de estos mitos es que estos héroes míticos se alejan continuamente, viajan en todas las direcciones y dejan las 'huellas' de su paso". Bloom, Stephen Dedalus repetirían este esquema en el Ulises: ellos "no hacen otra cosa que caminar, detenerse aquí, allá, dialogar, rememorar, satisfacer sus necesidades físicas, pero no sucede nada grandioso ni dramático. La fantástica aventura del Ulises homérico se queda reducida en el Dublín de principios de siglo a un deambular banal, sin nada dramático. Y sin embargo, (...) imperceptiblemente se construye todo un universo a partir de todos estos vagabundeos, desvaríos y conversaciones (...). James Joyce vuelve a una monotonía cargada de significados religiosos de los deambulares de los héroes australianos".

El arte moderno como iniciación

Incluso las orientaciones de las elites, al igual que la de los "modos culturales", le parecen a Eliade señales que descifrar: la destrucción de los lenguajes artísticos daría

lugar "a un 'mundo nuevo' que se reconstruiría a partir de las ruinas y de los enigmas"; un mundo ante todo "casi privado, para sí y para pocos iniciados. Pero el prestigio de la dificultad y de la incomprensibilidad es tal que muy pronto, el 'público' es conquistado a su vez, y proclama su adhesión total a los descubrimientos de la elite". También este progresivo consenso a la disolución está reconducido, para Eliade, por un esquema muerte-renacimiento, afín al camino alquímico. "Todo nos lleva a creer que la reducción de los 'universos artísticos' al estado primordial de la materia prima sea solamente un momento de un proceso más complejo; como en las concepciones cíclicas de las sociedades arcaicas y tradicionales, el 'Caos', la regresión de todas las formas en lo indistinto de la materia prima, están seguidos por una nueva Creación homologable a una Cosmogonía". Ateniéndose a esta clave, Eliade también interpretaba los fenómenos conectados a "la cultura de la contestación" americana: comunicación con la naturaleza, nudismo ritual, espontaneidad sexual, voluntad de vivir exclusivamente en el presente, interés por lo oculto, habrían indicado una tendencia al redescubrimiento de una "religión cósmica, abolida en Occidente desde los tiempos del Antiguo Testamento" (Occultisme, 103): el esquema era siempre el de "regresión caótica-reintegración", propiciado por la orgía en las transiciones estacionales de muchas culturas tradicionales.

Estas observaciones pueden explicar, al menos en parte, las razones de disentimiento de Eliade frente a Guénon. Eliade se inviste del papel de observador "objetivo": desde este punto de vista, la obra de Guénon se convierte en un fenómeno histórico-religioso a encuadrar entre los muchos fenómenos discordantes de nuestro tiempo. Bien se puede reconocer su "importancia": sin embargo, en un panorama tan complejo, se le clasifica como uno de los que ha visto en la actual fase histórica, los indicios premonitorios de una crisis cósmica sin renovación, donde otros movimientos ocultistas "juveniles" habrían interpretado dichos indicios como la verdadera y única crisis de renovación, abriéndose a una "Edad nueva". De aquí el "pesimismo" del primero y el "optimismo" de los segundos, que Eliade contempla con un distanciamiento científico.

Con todo, aún cabe preguntarse: ¿el método de Eliade es verdaderamente "científico"? ¿Su actitud de estudioso es verdaderamente tan "distante"? A este respecto, consideramos que están justificadas algunas reservas. En cuanto al método, Eliade, al igual que otros antropólogos y comparatistas (Lévi-Strauss, Dumézil), intenta revelar una realidad escondida, verdadera en tanto que significante, que subyace bajo datos en apariencia opacos, pobres de sentido. No obstante, se observa que Lévi-Strauss y Dumézil utilizan instrumentos comparativos extraídos de la etnología y de la lingüística para hacer emerger la estructura específica de las culturas que estudian. Incluso si para Lévi-Strauss la "facultad de pensar" se basa en leyes comunes a todo el género humano, las "operaciones concretas" que se derivan remiten siempre a elecciones precisas, individualizables para cada cultura local en base a permutaciones lógicas que se aplican a sistemas mitológicos afines entre sí (Lévi-Strauss 1958). En cuanto a Dumézil, su "cuadro ideológico tripartito" es el resultado de una investigación de varias decenas de años de las culturas indoeuropeas y es válida como estructura profunda de esas culturas. Por el contrario, Eliade "extrae" del fondo de las culturas consideradas, los elementos de un modelo preconstituido: cada significado oculto se descompone en una fenomenología genérica que asume, como esquema, la "repetición de los arquetipos", como parámetro, las "religiones cósmicas", y como categoría a priori, el homo religiosus. Es necesario presuponer estos elementos para aceptar finalmente como "verdadera" la interpretación propuesta por Eliade. Además, se trata de elementos a los que si bien el estudioso evoca continuamente, nunca llega a definir con claridad: en sus escritos no puede hallarse una definición unívoca de términos como "arquetipo", "fenómeno" (y "fenomenología"), "hierofanía" (cfr. Culianu 1978). Quizás, él dejó estos términos indeterminados voluntariamente, para conservar su alcance alusivo, evocador,

sugestivo: si esto fuese cierto, no podría dejarse de hacer hincapié en la impresión de "irracionalismo" que su obra sugiere, incluso más allá de las aportaciones derivadas de R. Otto, L. Frobenius, K. Kerenyi, G. van de Leeuw, etc., (Briser). La misma importancia atribuida a la literatura se remonta a las mismas fuentes. También Kerenyi, por ejemplo, escribe una famosa obra sobre la mitología griega limitándose a narrar los mitos, es decir, imaginando ser un antiguo aedo griego y no un estudioso moderno, según el principio por el que "narrar es ya motivar" (Kerenyi 1963). Con todo, en Kerenyi la ficción erudita permanece al descubierto, casi programática. Por el contrario, para Eliade, la historia de las religiones trasciende los propios límites académicos: es una saving discipline (una disciplina salvadora) que, por el mero hecho de dar un sentido a las cosas, puede rescatarlas de su involución. Y esto, a pesar del carácter puramente erudito de los presupuestos de los que parte Eliade: una prueba de ello es que él mismo, cuando escribe novelas, olvida todo lo que "recordaba" cuando escribía ensayos histórico-religiosos. Al igual que Joyce, Proust, Faulkner, también el Eliade novelista es descifrado a posteriori por el Eliade historiador de las religiones, que evidentemente no extraía los significados de una "reminiscencia" metafísica, sino de la abstracta fenomenología del homo religiosus.

Un Parsifal extraviado

También respecto al "distanciamiento" científico de Eliade se puede, a nuestro juicio, adelantar algunas reservas. Una constante de su interpretación, de la que él deriva cualquier otra expresión religiosa, es la de "religión cósmica". Al igual que los términos indicados más arriba, también el de "religión cósmica" es, en sí, vago. Ello se define ex negatione, haciendo referencia a todas las culturas primitivas (y primordiales) que no están comprendidas en el cómputo de las religiones bíblicas (Occultisme, 33). El Antiguo Testamento habría determinado la irrupción de la historia en lo sagrado: esta "irrupción" se habría extendido a escala planetaria a partir del Cristianismo, mitigado en tal acción solamente por los complejos folklóricos de las culturas campesinas (especialmente de las de Europa Oriental), Las cuales habrían propiciado una formación sincrética que Eliade define como "Cristianismo cósmico" (en particular ¡la cruz como "prolongación" del "árbol cósmico"!). Quizás sólo la hipótesis de un cristianismo cósmico impida a Eliade situar el cristianismo decididamente de parte de una realidad "histórica" inaceptable. En cualquier caso, al judeocristianismo le correspondería la responsabilidad de haber determinado el eclipse de las "religiones cósmicas" y también el oscurecimiento de lo sagrado en el mundo moderno; "Los profetas -observa Eliade- se rebelaban con indignación y dolor contra el culto de Baal y Belit, mientras seguía tratándose de una religión con una estructura cósmica de una grandeza inmensa. Era la manifestación de la sacralidad del mundo a través de una diosa, de la hierofanía, o a través de la orgía. Estas experiencias religiosas fueron desvalorizadas por el monoteísmo mosaico y sobre todo por los profetas". Al mismo tiempo, añade Eliade, la crítica promovida por Marx y Feuerbach a la religión como alienación del hombre respecto a la tierra "aún cuando fuese verdadera, podría aplicarse sólo a las formas tardías de religiosidad como las de la India posvédica y del judeocristianismo -es decir, a religiones en las que el elemento de la ultramundaneidad tiene una gran importancia. La alienación y el extrañamiento del hombre con relación a la tierra resultan desconocidos y, además, inconcebibles en todas las religiones de tipo cósmico, ya sea "primitivo" y oriental; en este caso (también puede decirse que en la mayoría de las religiones conocidas a lo largo de la historia), la vida religiosa consiste en exaltar la solidaridad del hombre con la vida y con la naturaleza."

Para Eliade la "religiosidad cósmica" no representa solamente un estrato subalterno de la cultura occidental (en el nivel folklórico o "primitivo"); es también el substrato de la religiosidad que subyace en el fondo de las religiones bíblicas, y que puede volver a emerger no sólo del "inconsciente" literario u onírico sino también de la propia historia de Occidente a través de movimientos vinculados a la crisis cultural. Por este motivo, él hablaba

de "redescubrimiento en algunos sectores de la cultura juvenil de una religiosidad cósmica y de la dimensión sacramental (sic) de la existencia humana" (Occultisme, 104). En América, los hippies habrían "intentado con la fuerza de la desesperación, volver a encontrar la sacralidad de la vida total".

El arte, al igual que la literatura, parece poner de manifiesto a Eliade, la misma disposición a la "crisis y reintegración": "Las dos tendencias específicas y la atracción por lo informal, por las modalidades elementales de la materia, son susceptibles de una interpretación religiosa. La hierofanización de la materia, o sea el descubrimiento de lo sagrado manifestado a través de la substancia, caracteriza lo que se ha dado en llamar "religiosidad cósmica", el tipo de experiencia religiosa que ha dominado el mundo hasta el judaísmo y que sigue aún vivo en las sociedades 'primitivas' y asiáticas" (Briser, 28). Esto explica indirectamente la importancia de la misma literatura como médium de mitos, ritos, símbolos ocultos. "Opino -observaba- que nosotros, que somos el producto del mundo moderno, estamos 'condenados' a recibir cualquier revelación por el conducto de la cultura (...). Estamos 'condenados' a aprender y a despertar a la vida del espíritu a través de los libros. En la Europa moderna ya no existe la enseñanza oral, ni la creatividad folklórica. Y es por esto, a mi parecer, que el libro tiene una importancia enorme, no solamente cultural sino también religiosa, espiritual".

Eliade versus Guénon

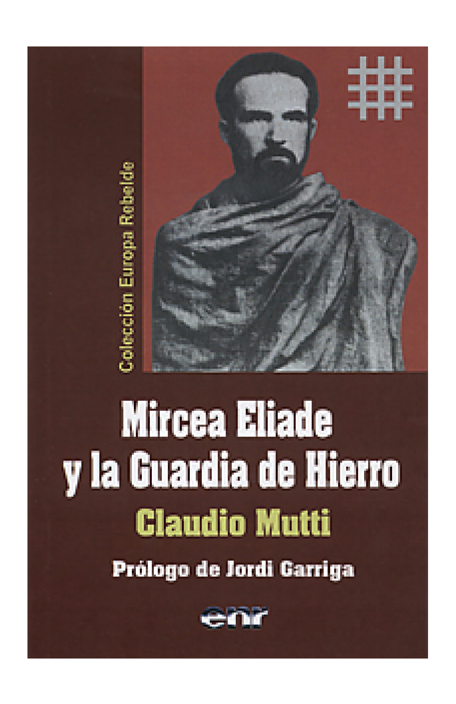
En este sentido, en el campo de su disciplina, Eliade rechazaba el "racionalismo" de un estudioso como W. Schmidt y, con ello, el Urmonotheismus, o sea la idea de que los estadios más arcaicos de la humanidad concibieron un Ser supremo anterior a cualquier mitología y a cualquier humanización; admitir esto, habría significado aceptar que una "revelación primordial" basada en un Ser único debería considerarse anterior al mismo Principio fijado por Eliade, es decir, aquél de las sociedades que viven en el "paraíso de los arquetipos", para los cuales el tiempo sólo se registra biológicamente, sin que se le permita transformarse en "historia".

Puede parecer extraño que Eliade critique a Schmidt con argumentos muy similares a los utilizados por Pettazzoni para fundar una historia de las religiones opuesta a la suya, es decir, "historicista". En realidad la "obsesión por la historia" constituye para Eliade un verdadero punto que condiciona incluso su orientación fenomenológica. Llega a afirmar: "El 'historicismo' ha sido creado y profesado antes que nada por pensadores que pertenecían a naciones para las que la historia jamás ha sido un terror continuo. Estos pensadores quizás habrían adoptado otra perspectiva si hubieran pertenecido a naciones marcadas por la 'fatalidad de la historia'. Es esa "desventura en la historia" la que condicionaría los esfuerzos de los intelectuales rumanos, "que han seguido creando y creyendo como si la historia estuviera siempre dispuesta a golpearlos y aniquilarlos". Todo el Diario de Eliade está recorrido por la memoria de la patria perdida, de la "nostalgia de los orígenes" irrecuperables, y por la pura presencia de una historia que consume, degrada, hunde privando a las cosas de lo sagrado y, con ello, el significado. Las religiones en las que "la ultramundaneidad tiene una gran importancia" (de la India posvédica y judeocristiana) no habrían conseguido refrenar este proceso; por el contrario, el cristianismo lo habría propiciado, sin más, gracias a su apertura a la "historia". En todas estas orientaciones no resulta difícil discernir las radicales diferencias respecto a Guénon. La primacía de las religiones fundadas míticamente, la equiparación de los "primitivos" con la humanidad primordial - para los que el chamán es considerado como "el arquetipo del homo religiosus" (cfr. Dante es el "vuelo chamánico")-, la escasa propensión al monoteísmo y a una metafísica pobre de cosmología, la concepción emotivo-sentimental y vitalista de lo "sagrado", la utilidad hermenéutica reconocida al psicoanálisis junguiano, no encuentran la menor confrontación en la obra de Guénon. Sobre todo, aparecen como distintas las dimensiones y la función de los dos personajes. Pertenecen a dos géneros distintos

de "elite intelectual", la una erudita y sustancialmente laica, la otra vinculada a la práctica de formas religiosas tradicionales. Esto no excluye el hecho de que Guénon también pudiera recurrir a investigaciones eruditas; piénsese, entre otras cosas, en los estudios de Luigi Valli, Ricolfi y Scarlata sobre los Fedeli d' Amore (los Vasallos de Amor) emprendidos por él como base documental para algunas de sus indagaciones sobre el esoterismo cristiano. Sin embargo, Guénon aparta tales obras del contexto de una "crítica literaria", para recuperarlas dentro del simbolismo de una "ciencia sagrada"; por el contrario, Eliade reconduce el Parsifal o la Divina Comedia hacia la literatura como "categoría", y aplica a Dante y a Wolfram los mismos criterios interpretativos que utiliza para Joyce o Proust. La inserción de Guénon en el cristianismo parece estar vinculada a un proceso preexistente de reavivamiento del esoterismo y de la ortodoxia, preparado sobre todo por el Sheikh Elish el-Kebir (Välsan 1953); proceso afín, por el género si no por la resonancia, a otros precedentes de resistencia a tendencias racionalistas y profanas que el Islam ha conocido en el curso de su historia (piénsese por ejemplo en Al-Ghazzal en el siglo XI, en particular, en la vivificación de las ciencias y de la fe). La obra de Guénon representaría una recapitulación de "doctrinas" y de "vías" coordinadas en una única ciencia sagrada conectada al esoterismo; recapitulación legitimada por su cualidad de Sheikh y por su pertenencia a una forma tradicional considerada como la última (por consiguiente, a su vez, como "recapitulativa") de un "ciclo de manifestaciones". Por el contrario, piénsese en una obra de Eliade como Historia de las ideas y de las creencias religiosas que, a pesar del proyecto inicial, a medida que se ha ido elaborando se ha transformado en un compendio enciclopédico de estudios y de conceptos -prácticamente en una especie de "bibliografía razonada"- sobre las religiones.

A nosotros no nos corresponde formular juicios acerca de lo que Eliade habría querido o podido ser. Solamente hemos querido proponer elementos de juicio de cara a la confrontación de dos autores, difícilmente compatibles entre sí (a pesar de que alguno insista en considerarlos afines). La temática de la tradición y de la iniciación está bien presente también en Eliade, pero en formas notablemente "primitivizadas" y vinculadas al "hacer cultura"; su "paraíso de los arquetipos" es bastante diferente del Agarttha de Guénon... En cuanto al "itinerario laberíntico" que constituye un topos de la autopresentación de Eliade, se parece más a un "proceso de invididuación" junguiano que a la "realización metafísica" de Guénon.

Por deferencia a sus ideas sobre el valor de la literatura, alguno ha intentado narrar el "mito de Eliade": este sería un Parsifal extraviado, provisto al mismo tiempo, de menos e infinitamente más de una conciencia filosófica "susceptible de volver a ordenar nuestra cultura" (C. Noica, en Fiore 1986). Probablemente fue determinante para él, la condición de exiliado, bastante distinta de la de Guénon, fruto de una elección. En el Diario, Eliade observaba: "Cada exiliado es un Ulises, de camino hacia Ítaca"). Evidentemente, en lo que respecta a su caso, él no consideraba válidas las consideraciones sobre el Ulises de Joyce.



Las huellas de la ideología en el pensamiento antropológico. El caso de Mircea Eliade

Pedro Jesús Pérez Zafrilla

A comienzos de la década de los setenta del siglo pasado, Mircea Eliade era un afamado profesor de historia de las religiones en la facultad de Teología de la Universidad de Chicago. Sus estudios sobre filosofía y antropología de la religión gozaban de un prestigio y un reconocimiento internacional y eran traducidos a diversas lenguas, al igual que sus novelas. Incluso se barajaba su posible nominación al Nobel.

De repente, todo este escenario quedó ensombrecido en 1971 por un artículo aparecido en *Toladot*, la revista israelí de la emigración rumana, en el cual se ponía al descubierto el pasado de Eliade de cuatro décadas atrás, cuando era miembro de un grupo nacionalista étnico y ultraderechista en su país.

Pocos podían imaginar entonces que ese gran estudioso de las religiones, de fama mundial, hubiera podido pertenecer en su etapa de formación a grupos de extrema derecha. Pero menos gente aún se atrevería a pensar entonces que ese oscuro pasado que ahora salía a la luz, hubiera podido influir en su carrera intelectual.

En cambio, para nosotros esta hipótesis, lejos de ser aventurada, abre una perspectiva fundamental en el estudio de la obra del pensador rumano que merece ser atendida.

Como primer paso en nuestra investigación, trataremos el contexto histórico y social en el que irrumpió la obra y la fama de Eliade en Rumania. En un segundo lugar examinaremos el grado de implicación de Eliade en los movimientos conservadores y nacionalistas de su país, para, finalmente, llevar a cabo el acendramiento de los elementos ideológicos que están a la base de la filosofía de la religión del pensador rumano.

1. Rumania tras la Primera Guerra Mundial

a) Contexto histórico

Desde su independencia en 1877, Rumania fue constituida en monarquía, con el rey Carol I, de la familia Hohenzollern, como soberano y con un sistema parlamentario copado por dos partidos, el conservador y el liberal, que se alternarán en el poder. El rey convocaba a uno u otro partido, tras lo cual se realizaban unas elecciones por voto censitario que siempre confirmaban en su puesto al elegido.

El estallido de la Primera Guerra Mundial coincide en el tiempo con la muerte del rey Carol. Su sucesor, el rey Fernando, se mantendrá neutral hasta que en agosto de 1916 decidió sumarse al bando aliado de la mano del gobierno liberal. Lo hizo entonces, ya que esperaba un fin próximo de la contienda, y así sentarse en la mesa de negociación sin apenas pérdidas humanas. No obstante, lo cierto es que de los 750.000 hombres movilizados, dos tercios murieron o fueron heridos o desaparecieron.

Aún así, también es verdad que Rumania fue el país preexistente a 1914 que obtuvo mayores ganancias territoriales: se anexionó las regiones de Transilvania y Besaravia, pertenecientes respectivamente al antiguo Imperio Austrohúngaro y a la Unión Soviética, que eran ricas en recursos naturales. Estas regiones eran tradicionalmente reivindicadas por Rumania desde 1877, año en que tuvo que cederlas para así conseguir la independencia. Por ese motivo, el volver a anexionarlas a su territorio fue percibido por los rumanos como todo un éxito de su país en la guerra.

No obstante, la situación social de la Rumania de la posguerra no era muy esperanzadora: la reforma agraria prometida por el rey durante la guerra no se acometía, lo provocó el malestar entre el campesinado y la consiguiente aparición de partidos agraristas, entre los que destacará el Partido Campesino. Por otro lado, viendo a la Rusia soviética como la gran amenaza, las izquierdas padecían una gran debilidad. Esta situación fue aprovechada por las fuerzas derechistas, que

desde el fin de la guerra experimentaron un progreso constante.

Todo ello supuso la ruptura del bipartidismo que había imperado hasta entonces, y que nuevos partidos, como los nacionalistas o los agraristas, lograran acceder al poder. Entre 1919, año en que se convocan las primeras elecciones democráticas de la posguerra, y 1930, hubo hasta cuatro gobiernos distintos, en un total de seis comicios celebrados. Las principales fuerzas que formarán el poder ejecutivo serán, por orden cronológico, nacionalistas transilvanos (1919-20 y 1928-31, ésta vez en coalición con los agraristas); conservadores populistas dirigidos por el sanguinario general Averescu (1920-22 y 1926-27), y liberales (1922-26 y 27-28).

La llegada del rey Carol II al trono en 1930 fue bien visto por la población, ya que confiaban que con él se estabilizara el panorama político. Pero en lugar de ello, Carol II lo que hizo fue más bien distorsionarlo. Se rodeó de una camarilla, compuesta por políticos conservadores, industriales y banqueros. Ambos, la camarilla y el monarca, se convirtieron en el centro de la política rumana, lo que provocó las parálisis del partido agrarista en el poder. Finalmente, en 1931 el rey hizo dimitir al gobierno y creó otro de técnicos ligados a la camarilla y al margen de los partidos, lo que fue el primer paso para conducir al país al autoritarismo. Hasta el estallido de la Segunda Guerra Mundial Rumania se enfrenta a un panorama político ominoso con elecciones amañadas, el asesinato de un presidente de gobierno, Duca, en 1933, casos de corrupción y la definitiva instauración de la dictadura por parte del rey en 1938.

Durante los primeros meses de la Segunda Guerra Mundial, Rumania se mantuvo fiel a los Aliados. Sin embargo, la presión creada sobre el país por campañas anexionistas nazis decantó a Rumania en su apoyo al *Reich*. Rumania se vio obligada a evacuar Besarabia, lo que generó una ola de manifestaciones y críticas contra la ineficacia del gobierno y el rey, y pidieron su dimisión. Finalmente Carol II abdicó a favor de su hijo Mihail, puso al frente del gobierno a Averescu y se exilió. Pero la grave crisis desatada por la guerra obligó a Averescu a acudir a otras fuerzas para poder formar gobierno: la Guardia de Hierro, una organización fascista que se había hecho con el dominio de la calle y que había colaborado con el general en el derrocamiento del rey Carol fue la elegida. No obstante, este gobierno duró poco tiempo, ya que en 1940 Rumania será invadida por los rusos y con esta invasión llegó el fin de la aventura de Rumania en la Segunda Guerra Mundial junto a las fuerzas del Eje.

b) La concepción nacionalista

A un nivel social los temas que gozaban de mayor actualidad eran dos: el nacionalismo y el antisemitismo, que examinados atentamente, estaban entremezclados.

Desde el cambio de siglo vino desarrollándose un sentir nacionalista de tipo étnico que dominó la escena política, cultural y social. Para esta corriente, la conciencia nacional rumana se basaba en la comunidad de lengua (la rumana), en el reconocimiento de las raíces espirituales dacias y romanas y en la profesión de la religión ortodoxa.

Eliade articula fielmente estos tres elementos constitutivos de la nación rumana según esta corriente nacionalista en su obra *Los rumanos, latinos de oriente*. En ella afirma que los orígenes de los rumanos se remontan dos mil años a. C., a los dacios, pueblo situado en la próspera región de la Hélade, junto a los Cárpatos y el Danubio. De este pueblo destaca sobre todo su creencia en la inmortalidad y en Zalmoxis, su bravura y su arraigo en una tierra que era lugar estratégico entre Asia y Europa. El segundo momento clave en la historia de los rumanos lo sitúa en la romanización, que se inició el siglo I a.C. y la concluyó Trajano a comienzos del siglo II d. C. Sin embargo, aunque los dacios adoptaron pronto la lengua latina, ello no impidió que conservaran sus costumbres y tradiciones ancestrales. Serán ambos elementos, sus tradiciones heredadas, junto con una lengua propia derivada de la influencia romana, el rumano, la seña de identidad que mantendrán a pesar de las invasiones bárbaras que sufrieron tras la caía del imperio romano. Formaban así los

rumanos, como dice Eliade, una "isla de latinidad en medio de los eslavos". Y esto lo lograrán, como dice Eliade, gracias al amor que sentían por su tierra y a sus antepasados, y también, a su fe cristiana, que es el tercer elemento a destacar como constitutivo de la nación rumana. Los dacio-romanos fueron el primer pueblo del este de Europa en ser evangelizado, hacia el siglo IV d. C. Pero mantienen un cristianismo que, aun erigido sobre la Iglesia ortodoxa, se empapará de las creencias populares heredadas de los dacios. Es un cristianismo sincrético que no se asienta tanto sobre el Evangelio cuanto sobre la reintegración del hombre con el universo. Es un tipo peculiar de cristianismo, al que Eliade denominará en su obra Historia de las ideas y de las creencias religiosas como "cristianismo cósmico".

El principal precursor de esta concepción, ya en la década de 1880, será el movimiento intelectual *Junimea* (Juventud), a cuyo frente estará el gran poeta nacional rumano Mihail Eminescu. En su obra se expresa una fe en el destino de la patria rumana y en los valores nacionales, sobretodo los del campesinado. El movimiento Juventud constituyó el primer intento de definir "lo específico rumano" basado en una cultura agraria en declive y en la denuncia de la contaminación de las influencias culturales extranjeras.

El testigo del movimiento nacionalista abierto por aquella generación lo recogió ya en el siglo XX una revista literaria, *El sembrador*. Es en ella donde se articuló el primer intento de definir "lo específico rumano" sobre un pasado mítico. Este movimiento se nutrió de intelectuales descontentos con la situación de crisis que atravesaba el país a comienzos de siglo. Al frente de estos jóvenes se situó el historiador Nacela Iorga (1871-1940), principal ideólogo del pasado medieval rumano y de la conciencia nacional de la unidad rumana, a través de la cual buscaba una implicación de la población en los grandes temas del país. Este movimiento provocó una ola de xenofobia y degeneró en un populismo derechista tras la anexión de los nuevos territorios concluida la primera guerra mundial.

En la posguerra ese nacionalismo étnico se empleaba como forma de autoafirmación frente al entorno de naciones históricamente hostiles como polacos, magiares, turcos y rusos. La pieza clave de este nacionalismo es su carga cultural y religiosa. Se pretendía una nación rumana erigida sobre los valores del cristianismo ortodoxo. Esa oleada de espiritualismo fue catalizada por el diario *Cuvântul* (*La Palabra*), en el que posteriormente publicará Eliade, dirigido por el profesor universitario Nae Ionescu.

Ahora bien, enarbolar la identidad nacional sobre la adscripción religiosa, propia del nacionalismo étnico, suponía pasar por encima de las minorías que han quedado dentro del territorio nacional tras la ampliación. Entre esas minorías la peor parada será la judía, que sufrirá una continua persecución. Estos movimientos antisemitas constituyen el segundo problema a resaltar como objeto de polémica junto al nacionalismo.

El antisemitismo estaba muy presente en el mundo cultural rumano ya desde el siglo anterior. Desde la independencia de Rumania los distintos gobiernos hicieron leyes antisemitas con el propósito de apartar a los judíos de los órganos del Estado y de la posesión de la tierra. No obstante, esto provocó que los judíos coparan y monopolizaran los sectores comerciales y financieros de la economía nacional. De ahí su gran confluencia en el medio urbano. Los judíos no sólo representaban un peligro para el nacionalismo, sino que también eran el enemigo a batir por los sectores industriales nacionales, muy reacios a que recibieran la ciudadanía con plenos derechos y la posibilidad de ir a la universidad. Esta situación provocó disturbios, manifestaciones, movimientos estudiantiles y pogromos, radicalizados en la época de entreguerras.

2. La Guardia de Hierro

Todos estos hechos desembocaron en la aparición de ciertos grupos, asociaciones y partidos políticos de extrema derecha, que hicieron del nacionalismo populista y el antisemitismo su caldo de cultivo. Entre tales grupos sobresale especialmente la Guardia de

Conciencia Nacional, de carácter nacionalista y antisemita, creada en 1920 por Corneliu Codreanu, hijo del líder del Partido Nacional Demócrata. Éste partido lo fundó A. C. Cuza, el más rabioso ideólogo del antisemitismo rumano.

Codreanu se caracterizó por su odio a las izquierdas y a los judíos, que eran un enemigo común a batir, los primeros por la amenaza soviética, y los segundos por su enorme influencia en el ámbito urbano.

La Guardia de Conciencia Nacional, que no llegaba al centenar de militantes en su origen, estaba compuesta por proletarios y estudiantes. No obstante, llevaban a cabo una actividad frenética que se centraba en el proselitismo y escaramuzas con las izquierdas. Su expansión se vio favorecida por la señalada debilidad de las fuerzas de izquierdas y la condescendencia del gobierno del general Averescu con los grupos derechistas. Serán los disturbios antisemitas de 1922 en la universidad y las huelgas generadas por entonces lo que catapulte a Codreanu como líder político. Ese año se crea la Liga para la Defensa Nacional Cristiana presidida por A. C. Cuza, de la que el grupo de Codreanu formará parte. Este movimiento opuso una férrea oposición a la nueva Carta Magna que se estaba elaborando por entonces (debido a la nueva organización geográfica del país) y que otorgaba nuevos derechos civiles a los judíos. Su respuesta a la aprobación del documento fue una cadena de atentados contra políticos liberales, a quienes consideraban culpables de la situación, jueces y periodistas.

En 1926 cae el gobierno liberal y vuelve al poder Averescu. En las elecciones de ese año se presentó la Liga para la Defensa Nacional Cristiana, conseguirá diez diputados en el Parlamento. De este modo este movimiento ceñirá su actividad al ámbito parlamentario. Sin embargo, Codreanu no era partidario de esta nueva táctica. Por ese motivo, en 1927 deja la Liga para la Defensa Nacional Cristiana y junto a unos incondicionales funda la Legión del Arcángel San Miguel. Codreanu y sus seguidores recorrían las localidades rurales a caballo, ataviados con el traje popular, y convocaban a los ciudadanos frente a las iglesias. Allí Codreanu exponía unos discursos patrióticos y antisemitas y rememoraba las leyendas propias del folclore nacional, fuente de inspiración de los colectivos de intelectuales nacionalistas (Veiga 1989). Con ello lograba empatizar con el campesinado, desposeído y arruinado tras la fracasada reforma agraria y la época de malas cosechas.

El éxito de las campañas agraristas llevó a Codreanu a darle entidad nacional a la Legión, llegando así al ámbito urbano. En éste, los militantes procedían sobretodo de la pequeña burguesía afectada por la crisis económica de los años treinta y la *intelligentsia* que no encontraba salidas profesionales más allá del ámbito funcionarial. Codreanu llevó el centro de mando a la capital de país y creó una organización más amplia y dinámica, con la idea también de dar el salto a la política. También le cambió el nombre, pasándose a llamar desde 1930 Guardia de Hierro, año en que contaban ya con más de 6.000 militantes.

Sus atentados, proclamas y escaramuzas antisemitas y antiizquierdistas fueron siempre perseguidos por los distintos gobiernos, aunque en mayor medida por los liberales, quienes eran el blanco de buena parte de sus acciones. En varias ocasiones fue intentada su ilegalización, aunque infructuosamente. El poderío que adquirió la Legión fue tal que pasó de lograr su primer escaño en las alecciones de 1931, a ser en 1934 la tercera fuerza más votada, elecciones éstas a las que se presentó con otro nombre, "Todo por la Patria".

La expansión de este partido alarmó al rey, que veía la necesidad de controlar a la Guardia de Hierro. Propuso a Codreanu en 1936 formar gobierno a cambio de que éste cediera el mando de la legión. La negativa de éste provocó la ira del rey y el principio del fin de la legión. En 1938 el rey Carol II, tras instaurar la dictadura, encarcela y asesina a Codreanu y a miles de sus seguidores.

No obstante, esto no supuso el fin de la Legión. El movimiento sufrió una metamorfosis de una organización política de unos 40.000 miembros registrados, se convertirá en un partido mayoritario (ahora bajo el liderazgo de Horia Sima) que alcanzaría

los 600.000 miembros en septiembre de 1941 (Stoenescu 2001). Como ya dijimos, en 1940 la Legión logró llegar al poder, aunque por un periodo breve de tiempo, entre septiembre del 1940 y enero de 1941, ya en plena guerra mundial y con Rumania del lado del Eje, instaurándose así una época ominosa para el país. Será en 1941, con el derrocamiento del poder de los legionarios por parte del general Antonescu y el ejército ruso, cuando llegue el final de la Legión con el exilio de sus dirigentes a la Alemania nazi.

Por lo que respecta a sus componentes ideológicos, la Legión promovió el elemento étnico rumano, junto a las corrientes nacionalistas descritas antes, erigiendo sobre ello toda su ideología fascista (Stoenescu 2001). La Legión reflejaba una actitud contraria al individualismo. La nación toma un carácter orgánico, es un ser vivo, cuya esencia se encontraba en la sangre del pueblo rumano.

Lugar especial en esta ideología ocupaba la religión. Codreanu era todo un místico religioso y los objetivos finales de la Legión eran espirituales y trascendentales: la resurrección espiritual (Paine 1995). El cristianismo es el camino de la salvación de la patria y del mundo. Por ello, se necesitaba una revolución religiosa cuyo objetivo era la creación de un hombre nuevo consustancial a la Iglesia ortodoxa. Así, la seña de identidad del pueblo rumano viene a ser su religiosidad, el cristianismo ortodoxo. Esta devoción cristiana era palpable en la praxis legionaria, cercana al ascetismo. Destacan las oraciones públicas, las procesiones, el culto fanático al icono de San Miguel Arcángel y los ayunos. Así también les estaba prohibido a los ateos ingresar en la Legión.

Ahora bien, ese religiosismo no se dirigía exactamente a una defensa a ultranza de la religiosidad estatutaria, sino que se fundamentaba en el cristianismo del mundo agrario, caracterizado por su sincretismo con tradiciones paganas, ya que el campesinado constituye el origen de la nación y su "destino". En la Guardia de Hierro se aprecia un leve distanciamiento de la Iglesia oficial y un descenso al sustrato de creencias mágico-supersticiosas que formaban parte de la compleja estructura cultural del campesinado rumano (Veiga 1989,. Paine 1995 y Sánchez 1998). Es decir, no se va tanto al Evangelio sino más bien a las leyendas populares, tengan o no un origen demostradamente cristiano.

Finalmente, la Guardia de Hierro reavivará todo el folclore rumano por medio de la idealización de la comunidad agraria de los orígenes y ciertos moldes culturales como referentes de la construcción nacional. Todo ello con un fin claro: arrastrar a las masas hacia la legión y su ideología, mediante un populismo de derechas semejante al del resto de fascismos europeos.

3. Mircea Eliade y la Guardia de Hierro

Una vez estudiado el componente ideológico de la Guardia de Hierro, surge una pregunta, ¿cómo pudo Eliade entrar en contacto con ese movimiento fascista? La relación de Eliade con la Guardia de Hierro es una cuestión polémica que ha sido tratada por distintos autores, con valoraciones también divergentes (Ricketts 2002; Stoenescu 2001).

Dos son las causas que a nuestro entender llevarán a Eliade a formar parte de la Legión. Primero, su carácter personal, y en segundo lugar, el contexto social que rodeará al autor.

Respecto al primer aspecto creemos muy reveladora una cita del primer volumen de sus memorias. En él dice que ya en su adolescencia mostraba "una tendencia a volverse hacia el pasado y a sucumbir bajo el peso de los recuerdos". Este rasgo de su temperamento puede sernos muy esclarecedor. Por un lado, porque ilustraría una tesis que considero fundamental en la obra de Eliade, la importancia que posee el pasado como constitutivo de nuestra identidad presente, tema que trataremos más adelante. Por otro lado, y volviendo a la cuestión que ahora nos ocupa, este rasgo de su carácter podría haber llevado a Eliade a simpatizar con aquellos sectores de su país en los que el recuerdo del pasado originario era un elemento esencial de su ideología. Lógicamente, esos sectores no son otros que los nacionalistas y conservadores tratados antes.

Respecto al segundo aspecto, hemos de señalar que las publicaciones culturales y literarias de la Rumania de entreguerras estaban copadas por el ambiente nacionalista, conservador y derechista al que hicimos alusión anteriormente (Garrigós y Veiga 2000). Por ejemplo, la revista *Gândirea* o *Vremea* iban de la búsqueda de las esencias místicas de lo rumano a los alegatos antisemitas. Del mismo modo también la universidad la ocupaban los hijos de las clases altas y medias, ya que eran las únicas capaces de enviar a sus hijos allí. Lógicamente, la universidad era de derechas, no sólo los alumnos, sino también los profesores.

En este contexto hay que entender el papel que juega Nae Ionescu en la sociedad rumana de la época. Éste era profesor de lógica y metafísica en la Facultad de Letras de Bucarest y una de las mentes más preclaras del país, aunque también estaba fuertemente implicado en la política. Era derechista, enemigo de la democracia y un conocido antisemita. Fue durante un tiempo miembro de la camarilla del rey Carol II, pero las ideas ultraderechistas de Ionescu lo apartaron de su cargo.

Militó de una forma activa en la Legión desde comienzos de los años treinta, impartiendo conferencias apologéticas de la legión por todo el territorio rumano. Fue él uno de los militantes arrestados tras la ilegalización definitiva del movimiento en 1938 y pasó varios meses en un campo de concentración. Después aún sufría varias excarcelaciones y arrestos hasta 1940, año de su muerte. Será también el líder de la nueva generación de intelectuales rumanos posterior a la Primera Guerra Mundial, entre los que destacaban Eliade y Cioran, sobre quienes ejercerá una gran influencia, como ellos mismos reconocerán. Era miembro activo de la corriente intelectual nacionalista que reflexionaba sobre lo específico nacional.

Nae Ionescu pondrá a Eliade en contacto directo con la Legión. Ionescu será el profesor universitario que marcó decisivamente a Eliade, tanto a nivel intelectual como también ideológico, siendo su mentor y protector. En 1933 le nombró profesor ayudante suyo en la universidad, y le incluyó como miembro de redacción del diario *Cuvântul*.

En definitiva, Eliade se dejó llevar por el sarampión legionario, como otros muchos intelectuales rumanos de la época, debido a que el ambiente cultural rumano se encontraba copado por esas corrientes conservadoras, a cuyo frente se encontraba Nae Ionescu. Sin embargo, Eliade se echó atrás cuando esa relación le llevó a dar con sus huesos en la cárcel en 1938. Desde ese momento no volverá a publicar nuevos artículos apologéticos de la causa legionaria (Sánchez 1998).

Pero la principal prueba de cargo que demuestra la filiación de Eliade al ideario conservador y, en concreto, a la Guardia de Hierro, la constituyen sus publicaciones en los medios afines a la Legión como *Vremea* y *Buna Vestire* durante la segunda mitad de los años treinta. En ellos afirma, por ejemplo, que sólo por la disolución de la democracia se lograría el advenimiento de "una Rumania potente, consciente de su fuerza y su destino" (Sánchez 1998).

En 1937 se consuma la adhesión de Eliade al movimiento legionario, mediante su participación en elecciones dentro del partido "Todo por la Patria". Como era de esperar, sus artículos serán ahora especialmente apologéticos respecto a la causa legionaria. En ellos interpreta a la Guardia como una "cruzada ortodoxa", como una invitación a morir por un ideal sobrehumano, por una revolución mística. Rumania, de la mano de los legionarios, debía realizar una misión religiosa en Europa, una redención nacional, tesis que las prácticas legionarias permitían reforzar. Define al movimiento legionario como un movimiento ético y espiritual que pretendía la creación de "un hombre nuevo" (Sánchez 1998), ideal que él siempre había perseguido. Éste es un punto importante, ya que, como diremos después, los postulados teóricos de Eliade no procederán de su relación con la Guardia de Hierro, sino que serán anteriores (Sánchez 1998). Por otro lado, la Legión era, como dirá en sus memorias, "el único movimiento rumano que se había

tomado en serio el cristianismo y la Iglesia" (Ricketts 2002).

En diciembre de ese año publica un artículo que muestra de forma explícita su adhesión a la Guardia de Hierro: el famoso "Por qué creo en la victoria del movimiento legionario", al que después haremos referencia. En él se defiende la misión divina del movimiento legionario como guía de la nación rumana frente a sus muchos detractores.

A nuestro entender, aún hay otro texto de Eliade en el que se muestra su adhesión al movimiento legionario. Me refiero al *Diario portugués*, escrito durante su permanencia en Portugal como delegado cultural de Rumania entre los años 1941 y 1945 y que recoge sus inquietudes durante el tiempo de guerra. Estas que exponemos a continuación son algunas de las citas que ponen de manifiesto su extremado nacionalismo y su pasión por la Guardia de Hierro, y en especial por su líder Codreanu:

> "Ayer, primeros comunicados alemanes del frente ruso. Me tranquilizan. Mi amor rabioso por Rumania, mi nacionalismo incandescente, me tiene abatido. No puedo hacer nada desde que Rumania ha entrado en guerra. No puedo escribir, he abandonado incluso la novela".
>
> "Continúo con mis pesquisas entre mis amigos legionarios. ¿Qué pasó y por qué el 25 de enero? Cada vez estoy más convencido de que les tendieron una trampa y cayeron como incautos".
>
> "Si no me sintiera tan rumano, tal vez pudiera mantenerme indiferente sin dificultad e incluso aplicarme a los trabajos que me imponen las circunstancias. Pero Corneliu Codreanu hizo de mí un fanático rumano".

4. Componentes ideológicos en la obra de Mircea Eliade

Una vez demostrada la pertenencia de Eliade al movimiento fascista, procedamos ahora, siguiendo nuestra hipótesis inicial, a evaluar en qué medida esos componentes ideológicos han podido contribuir a la gestación en el pensador rumano de ciertos intereses investigadores. En concreto, me centraré en un motivo que articula en buena medida la producción intelectual del sabio rumano: la revalorización del pasado como elemento constitutivo de nuestra misma comprensión del presente. El estudio de este tema, presente en la obra de Eliade, puede sacar a la luz los motivos ideológicos que laten, por un lado, en su producción teórica y, como veremos al final, en su concepción del estatus de la filosofía de la religión.

Como primer paso en nuestra investigación creemos necesario mostrar la comunión de Eliade con el movimiento nacionalista analizado anteriormente. Para ello será útil analizar más detenidamente otros artículos de Eliade de los años treinta.

Durante los años veinte, Eliade no mostrará inquietudes políticas, aunque ya hacia 1926 empezó a publicar en diarios como *Adevarul, Gandirea* o el ya citado *Cuvântul*, todos ellos de marcado rasgo conservador y símbolos del efervescente nacionalismo étnico y cultural rumano. En esas primeras publicaciones se interesaba por la religión, la magia, los fenómenos iniciáticos o mistéricos. Será a comienzos de los años treinta, cuando aflorarán ya ciertos temas nacionalistas en sus artículos, sobretodo en el diario *Cuvântul* (Ricketts 2002). En ellos se encuentran reflexiones acerca de la rumanidad y la misión y destino de Rumania, influido por autores decimonónicos rumanos como el citado anteriormente Mihail Eminescu o el escritor y erudito B. P. Hasdeu. Eliade también se lamenta de la situación de la cultura rumana de su época. Los autores rumanos se encontraban marginados en el panorama internacional, entre otras razones por la lengua rumana, completamente desconocida en el resto de Europa. Así el único contacto de los intelectuales rumanos con los europeos era mediante traducciones de sus obras. Esto suponía no sólo una pérdida para la cultura rumana, sino también, y en consecuencia, para la gloria del país.

Pero fundamentalmente, Eliade carga contra los mismos intelectuales rumanos, aquellos, claro está, que no comulgan con el

ideario nacionalista. Éstos acuden a las mismas fuentes que se utilizan en Roma, París o Berlín. No han hecho nada a favor de la revitalización de la cultura rumana. Se han dejado llevar por los modelos europeos y de este modo se han olvidado de los elementos idiosincrásicos rumanos, que deben ser, según Eliade, los que verdaderamente resulten interesantes para un intelectual de su nación. Siguiendo las corrientes nacionalistas de la época, cree necesaria la búsqueda de un mito nacional como motivo inspirador de la intelectualidad rumana mediante el que ésta dé expresión a su visión del mundo y de la vida. Así lo expresa, por ejemplo en su artículo "En España y en Rumania", de 1933:

> "Tenemos la leyenda de la Cordera o la de Maese Manole que, si bien no son únicamente rumanas, son tan nuestras y su mito central es tan rico en significados, que sería preciso y podría resultar revelador, estudiarlas. Sin embargo, ninguno de nuestros pensadores y ensayistas de altura les ha prestado atención. ¡Qué hermoso "Comentario a la leyenda del Maestre Manole" podría escribirse! ¡Qué hermosa historia de la filosofía de la cultura rumana podría escribirse desde la *Cordera* a *Vasile Pârvan*! Sin embargo, las revistas están llenas ahora, en pleno verano, de debates en torno a nada".

Ahora bien, la búsqueda de Eliade de un mito identitario del pueblo rumano la emprende espoleado por el ejemplo español. Alude al tratamiento que hacen Unamuno y Ortega de don Quijote y dice que al igual que estos autores habían reflexionado sobre distintos temas tomando como base estos motivos cuasimíticos, esperaba Eliade que los intelectuales de su tiempo hicieran lo mismo con los mitos y leyendas de la cultura popular rumana y no se dejaran llevar por las modas europeas. O como dice en "Unamuno tras la revolución" de 1932:

> "Aprendemos que la actualidad no significa moda y que no se resuelve con experiencias tomadas de otros ni con aureolas cosmopolitas, sino con la misma toma de conciencia de la realidad local".

Pasando ya a su obra intelectual, en 1937 escribe el prólogo y el epílogo de una obra de Ionescu, *La rosa de los vientos*. En ellos, aborda el tema de la rumanidad y el nacionalismo. Pero donde mejor se observa el tratamiento de estos temas es en el prólogo de una obra suya de ese mismo año, *Cosmología y alquimia babilónicas*. Aquí alude al "destino de la cultura rumana", que, según dice, es diferente del de las culturas limítrofes. De este modo, prosigue el interés manifestado en sus artículos políticos de esa misma época por la afirmación de la idiosincrasia rumana.

Ahora bien, a Eliade, lo que le interesa de la cultura rumana no es tanto la historia, sino la prehistoria o intrahistoria. Rumania no tiene una historia gloriosa, no ha sido un pueblo que haya "hecho historia". Pero posee una prehistoria rica, capaz de igualarla con otras culturas europeas, o incluso superarlas. En esa prehistoria es donde el pueblo rumano puede encontrar sus raíces como nación, a través de un fondo cultural arcaico compuesto de mitos, folclore, etc... Por eso la prehistoria debe acaparar mayor importancia que la historia, porque es la única manera de reconocer una Rumania gloriosa. Además, es en ella donde encontramos la verdadera esencia de la nación.

No obstante, ¿cómo podemos dar cuenta de ese pasado remoto? Para Eliade eso será posible gracias al estudio del folclore y los mitos. Éstos no son sino el modo de expresión de la cultura popular heredada de ese pasado remoto y con ello también de la espiritualidad de la nación rumana. De esta manera, adquieren una importancia clave, como seña de identidad de Rumania, tal como mantenían el nacionalismo étnico y la Guardia de Hierro. Gracias a su folclore, sus tradiciones, sus rituales… los rumanos pueden formar parte de un mismo espíritu comunitario en el que radica su ser como pueblo, como nación.

A este respecto, recojo una cita del *Diario portugués* del 17 de noviembre del 1942:

"¡Cómo se ha falsificado la visión de la historia que nosotros entendemos

exclusivamente respaldada por los documentos! (…) Por eso una historia universal no puede hacerse basándose en documentos escritos sino únicamente en documentos espirituales, o sea, en mitos y creencias. Europa, y en especial occidente, puede compararse con oriente y las estepas de los nómadas, no a través de documentos, sino de los mitos".

Ya vimos cómo para Eliade la historia juega un papel importante. Pero esta importancia de la historia trasciende a la que le daba la tradición historiográfica. No se limita al pasado que puede ser documentado, sino al que hay detrás, que es en realidad el que nos hace ser lo que somos. Para Eliade, como dijimos, el pasado jugaba un papel clave, pero sobre todo el pasado mítico originario, ya que sólo comprendiendo bien éste se puede conocer mejor el presente que ha devenido. Eliade reivindica este pasado mítico, en el que evidentemente no hay textos sino leyendas, pero que forma parte de nuestra historia, por lo que no podemos renegar del mismo si queremos conocer nuestra situación presente. Ahora bien, como los mitos son los únicos elementos que nos han quedado de ese pasado originario, no podemos obviarlos en ninguna reconstrucción de la historia. No son algo fabuloso, imaginario, propio de una época bisoña del desarrollo de un pueblo, como pudiera creerse. Todo lo contrario: para Eliade constituyen nada menos que el testimonio que ha quedado de la creación misma de ese pueblo. Son aquello que mejor nos puede ayudar a comprender el origen de esa nación. De ahí la importancia que para Eliade posee el pasado frente al presente.

Nuestro pasado no empieza con la historia, sino con lo que hay detrás y que no debemos olvidar: la prehistoria, la intrahistoria, en la que radica nuestro ser. Por ello su recuerdo es tan necesario. Esto enlaza con la importancia que tiene en Eliade el papel de la memoria frente al olvido, pero esto lo analizaremos más adelante. Ahora quedémonos con la reivindicación por parte de Eliade de los mitos como parte de nuestro pasado y de los que no podemos renegar, limitándonos sólo a "los textos", es decir, los testimonios de un pasado mucho más reciente. Por otro lado, esto no es sino otra vez un espaldarazo al nacionalismo étnico, para el cual los mitos forman un papel fundamental en la constitución de nuestra identidad como nación.

Ahora bien, si los mitos y el folclore son piezas clave del pasado de todo pueblo, y la encargada de estudiarlos no es otra que la filosofía de la religión, ¿no correspondería, por tanto, a dicha disciplina la reconstrucción de la identidad de los distintos pueblos? Y, consiguientemente, ¿no puede deducirse de ello una evidente implicación política de la filosofía de la religión? Estas son sin duda las cuestiones que articulan la investigación y a las que esperaremos haber dado una adecuada respuesta al final de nuestro ensayo.

El reconocimiento del pasado como elemento constitutivo de nuestra identidad llevará a nuestro autor a criticar la historiografía racionalista, como vimos. Así lo hace por ejemplo también en la introducción al comentario del mito de Dragosh en su obra *De Zalmoxis a Gengis-Khan*. Aquí dice que, tradicionalmente, el pueblo rumano ha considerado a Dragosh como el fundador de la nación rumana. La historiografía romántica incidió en la consagración de los relatos que transmitieron esta creencia durante las generaciones precedentes. No obstante, posteriormente, la historiografía racionalista dio un giro a esta actitud y decidió desmitificar estos relatos y sustituirlos por estudios contrastables hasta donde llegue la información disponible. Por su parte, los mitos quedaban relegados a meras narraciones sin ningún tipo de credibilidad.

Pero frente a este planteamiento Eliade manifiesta que; por un lado, en la investigación que él realiza dentro del estudio de los mitos no se plantea los orígenes del Estado. Este es un problema al que han de hacer frente los historiadores. Él no busca demostrar la historicidad de los mitos recogidos, sino sólo los elementos míticos y sistemas de valores espirituales subyacentes a las leyendas. Pero por otro lado, y esto es lo importante, Eliade pone en cuestión la necesidad de este proceso de derribo de la mitología tradicional por parte

de la historiografía. No se puede hacer, como defienden los positivistas, una división de la realidad entre lo que es real y lo que es meramente fruto de nuestra imaginación y no tiene efectividad real. Para Eliade el mito no es algo imaginario, ideal, fantástico, sino un modo de categorización de una dimensión de la existencia humana no contrapuesta a la racional. De ahí su rechazo de las filosofías de la religión evolucionistas, que decretaban una línea continua e irreversible entre la mera irracionalidad presente en la mente primitiva y el mundo moderno, caracterizado, precisamente, por la racionalidad. Del mismo modo, para Eliade, los pueblos antiguos mantienen unas formas de categorización propias no meramente irracionales. Por eso los mitos expresan también una forma determinada de verdad sin que por ello se opongan a la racionalidad moderna.

Es más, para Eliade, la desmistificación constituye error como método hermenéutico. Como dice en obras como *La búsqueda* o *Mito y realidad*, el historiador de las religiones no puede dejar de lado los valores religiosos que envuelven la vida de las personas si quiere alcanzar una comprensión plena de la misma. Y esto no sólo es válido para el hombre antiguo, sino también para el moderno. Por supuesto, el caso del hombre antiguo es más evidente. Éste comprende su vida conforme a los mitos: éstos le revelan el origen del mundo y del hombre y además los modelos ejemplares de las actividades humanas: trabajo, matrimonio, familia, etc, siendo una justificación de las mismas. Por ejemplo, un pueblo es pescador o cazador porque, tal como narran los mitos, los dioses enseñaron esas técnicas a sus antepasados. En definitiva, revelan las estructuras de la realidad.

Pero también pasa algo similar en el caso del hombre moderno. Para Eliade, y esto es clave, no podemos entender ciertos fenómenos actuales sin tener en cuenta su dimensión religiosa o mítica, pues ésta reviste a los hechos de su verdadero sentido. Desechar tal dimensión nos condena a una comprensión pobre de la realidad, y por consiguiente, errónea.

Éste último punto se refleja de una forma especial en la obra *El viejo y el funcionario* de 1968, donde la reivindicación del pasado como elemento de nuestra identidad ocupa un lugar central. Por ello creemos necesario detenernos en esta obra y analizarla en profundidad.

El viejo y el funcionario es sin duda una obra enigmática. Para una mejor comprensión de la misma haremos primero un resumen y después entresacaremos los puntos más importantes para nuestro estudio:

Nos encontramos en la Bucarest salida de la segunda guerra mundial, donde se ha instaurado un régimen policial. Farama, un profesor de colegio jubilado, visita a Borza, un antiguo alumno que ahora es un renombrado oficial de la policía que ocupa el poder. Borza, al ver a Farama, niega conocerle, y le echa de su despacho, pero ante las sospechas sobre el motivo de la visita, la policía le detiene para interrogarle.

El cuerpo de la novela gira en torno al proceso de interrogatorio al que es sometido el anciano durante meses. La policía quiere saber quién es y qué quería de Borza. Él les dice quién es, su antiguo profesor, y que sólo quería saludarle y preguntarle por los otros antiguos alumnos, amigos de Borza. Pero los policías desconfían de sus respuestas y le reiteran esas mismas preguntas una y otra vez, esperando una confesión del anciano sobre algunas oscuras intenciones. Ante esta situación, Farama comienza a responder a sus preguntas con una serie de relatos fantásticos, que provocan incredulidad y sorpresa entre los funcionarios, quienes continuamente le exigen brevedad y concisión. La policía no entiende qué es lo que cuenta y le ordenan que lo ponga todo por escrito. A partir de ese momento Farama empieza a escribir decenas de hojas en su lugar de reclusión y ocasionalmente es interrogado sobre las cosas que escribía. En esas páginas cuenta sucesos de la infancia de Borza y relatos fantásticos de antepasados.

Contar los relatos del anciano resultaría demasiado farragoso, debido a la multitud de personajes a los que alude: Oana, Lixandru, Dragomir, Calomfir, Iozi, Darvari… y las relaciones existentes entre ellos, que resultan poco clarificadoras para el objeto de nuestro

estudio. Por ello, trataremos los aspectos más relevantes, dejando para más tarde el desenlace de la obra:

En primer lugar hemos de tener en cuenta la existencia en la narración de dos planos: por un lado el pasado mítico al que aluden las narraciones de Farama, y por otro, el contexto de los interrogatorios centrados siempre en el presente, en los motivos que llevan al anciano a visitar a Borza. Esto nos puede explicar la insistencia que le hacen los policías de que se ciña a las preguntas y que no se remonte al pasado. En cambio, Farama dice constantemente que sin conocer lo que sucedió en el pasado no se puede conocer el presente. Con este referente podremos entender el por qué los policías no entienden nada de lo que cuenta el anciano, porque forman parte de un universo simbólico diferente al de Farama, como veremos. Aquí se refleja de nuevo la importancia que para Eliade tiene el pasado. Como decía en el *Diario portugués*, la historia no sólo se hace de documentos, sino también de mitos. De ahí que Farama recurra a esos relatos fantásticos, aparentemente inconexos, para dar razón del presente. Sin los mitos del pasado no se puede entender el presente. Los mitos no son algo que se pueda dejar atrás, como pretendía la historiografía racionalista moderna, sino que guardan la raíz de nuestra identidad presente.

Farama posee una extraordinaria memoria, tanta como para recordar acontecimientos ocurridos siglos atrás. En cambio, ni Borza ni ninguno de los policías y políticos que le entrevistan recuerdan no sólo nada de lo que dice Farama, sino tampoco nada de su propio pasado. Por ejemplo Borza no recuerda, o no quiere recordar, (aquí está la clave de la obra) su pasado académico. Lo que para Farama es parte del pasado de cada uno, para los policías se trata de relatos fantásticos, a causa de su olvido.

Sin duda para Eliade la memoria es una virtud, pero el olvido se convierte en una gran desgracia. Del mismo modo, para un gran número de culturas antiguas el olvido equivale al sueño, pero también a la pérdida de sí mismo, a la desorientación, a la ceguera. Es más, el olvido del pasado (histórico o primordial) se equipara a la muerte. Por el contrario, la memoria será un signo de vida. Así por ejemplo en la mitología griega, la fuente del olvido forma parte integrante del dominio de la muerte. Por ese motivo, Hermes, para hacer a su hijo inmortal le concede una memoria inalterable.

De este modo, cobra especial importancia el hecho de que Farama pueda recordar su pasado, esto es, permanece vivo, mientras que los demás están sumidos en la más profunda amnesia, real o forzada. Están por ello condenados a la muerte. De ahí que vayan desfilando delante de Farama una serie de funcionarios y políticos para interrogarle. Todos ellos desaparecen, mientras que Farama les sobrevive a todos, precisamente porque es el único que guarda recuerdo del pasado. Esto muestra también la importancia y la necesidad que tiene para un individuo, y digámoslo también, para un pueblo, el recordar su pasado, también el mítico, para seguir vivo. A este respecto recordemos la obsesión que sentía Eliade por la pérdida de la memoria, tal y como confiesa en *La prueba del laberinto*: "La pérdida de la memoria es algo que efectivamente me obsesiona".

Por otro lado, la intención de Eliade es hacer ver cómo esa nueva política antirreligiosa se ha convertido en otra mitología. En vez de reconocer que Farama sólo quiere saber qué ha sido de los amigos de Borza que eran antiguos alumnos suyos, la policía toma al anciano por un espía con intenciones ocultas, y cuando le interrogan es para pedirle que confiese sus verdaderas intenciones. Los policías no entienden a Farama porque sólo alcanzan a ver en las palabras del anciano un sentido político, el único que les permite ver el nuevo régimen, que les ha hecho incapaces de comprender el mundo del pasado mítico y fantástico, que por serlo, no deja de pertenecer menos a su vida y no deja de ser tampoco menos real.

Los policías son presos de una ontología meramente superficial que deja de lado toda una esfera de la realidad. Mientras, Farama maneja una ontología más compleja que es capaz de captar otros elementos de la realidad que escapan a una ontología construida de

espaldas a lo mítico y religioso. De ahí la escisión entre dos planos que encontramos en la obra. Los policías están instalados en uno y son incapaces de pasar al otro. En cambio, Farama sí puede transitar del plano mítico al presente, porque tiene una ontología no excluyente, a diferencia de los policías. Eliade quiere mostrar que no se puede hacer una escisión tajante entre el mito y lo que sería real.

El lector es testigo del error en el que se encuentran sumidos los policías, aunque también a él le cueste seguir los relatos del anciano. Este hecho no es casual. Podemos decir que los policías no son sino un trasunto de ese nuevo modo de categorizar la realidad, propio del hombre occidental moderno, el hombre al que denomina "arreligioso": un hombre que rechaza la trascendencia del mundo en la que vive el hombre religioso. Eliade parece querer advertirnos con esta obra que la nueva forma de ser en el mundo de espaldas a la religión se aboca a unas negativas consecuencias, que podemos encontrar ejemplificadas en el caso de los policías. Por un lado, al quedar privados de toda una esfera de realidad. Pero también porque dando la espalda a la religión, el hombre rompe con su pasado y de esta manera será incapaz de conocerse plenamente, pues no podemos conocer lo que somos sin conocer antes nuestra intrahistoria que nos ha llegado a través de los mitos.

Volvamos ahora al desenlace de la obra: tras meses de interrogatorio, del que no se ha podido llegar a conclusión alguna, Farama es puesto en libertad. Un día, en el parque, mientras estaba sentado en un banco, se le acerca un individuo que le dice ser Borza y pretende hablar con él. No obstante, Farama desconfía, se levanta y se despide del individuo. Seguidamente, éste se marcha también y se reúne con otra persona que le estaba esperando escondido. Ambos se ponen a hablar y especulan sobre la reacción de Farama. Creen que él ha descubierto que quien se le acercó no era el verdadero Borza, pero deciden intentar otra vez el acercarse a él porque, como dicen, "estuvo allí con Ana, aquella noche en que ocurrió todo".

Este es el final de la obra, como podemos comprobar muy enigmático, que deja abiertas todos los interrogantes de la novela. E incluso abre otros nuevos: ¿quiénes son esos individuos que se le acercan? ¿qué querían de él? ¿por qué sospecha de ellos Farama? ¿a qué noche aluden? Probablemente se refieran al día en que Farama visitó a Borza, pero entonces ¿qué fue lo que pasó? ¿acaso murió Borza? (pues no volverá a aparecer en toda la novela). Esta última es una hipótesis bastante probable, ya que, al igual que el resto de policías, él tampoco recordaba su pasado, por lo que no era de esperar su pervivencia, por lo ya dicho.

Eliade también narra una serie de hechos fantásticos ocurridos no en el pasado, sino en la infancia de Borza. No obstante, tanto Borza como los policías son incapaces de recordar también esos hechos que ellos mismos habían vivido. Esto sólo tiene una explicación posible: las circunstancias políticas requerían que ese pasado fuera rechazado u olvidado. Es decir, la política ejerce un poder fundamental sobre la concepción del pasado y pretende acoplarlo a sus intereses. Así, por ejemplo, Borza se ve obligado a negar que viviera durante su infancia en la calle Mantuleasa para fingir que su pasado fue siempre revolucionario. De este modo, el pasado queda sometido al presente, e incluso en determinados casos a los individuos les resulta conveniente eliminarlo para poder sobrevivir ante las determinadas circunstancias políticas. El pasado, en lugar de sernos valioso para dar razón de nuestro presente, como defenderá Eliade, queda sometido a las contingencias del presente: el pasado será útil o no dependiendo de la situación política y en virtud de ello será aceptado o negado.

5. Compromiso político de la filosofía de la religión

Las consecuencias extraídas de la lectura de *El viejo y el funcionario* tienen una especial relevancia para el mismo estatuto de la filosofía de la religión. Como anunciamos anteriormente, esta disciplina es, según Eliade, la encargada del estudio de los mitos, folclore y creencias de los distintos pueblos antiguos y modernos. La filosofía de la religión se

encarga precisamente por ello de estudiar, o si se quiere, de rescatar, nuestro pasado y recordárnoslo para hacernos conscientes del mismo. Como deducimos de la crítica de Eliade al historicismo en *De Zalmoxis a Gengis-Kahn*, esta función no suponía una reconstrucción del origen fáctico de una nación, pero sí es clave para recomponer la forma que tiene un pueblo de comprender su historia desde sus orígenes. Esto, en principio, no parece tener una directa implicación política. Ahora bien, para Eliade el conocimiento de nuestro pasado proporcionado por los mitos y el folclore es imprescindible para comprender nuestra identidad presente, pues sólo podemos comprender lo que somos hoy conociendo lo que hemos devenido, tesis que ha quedado patente a lo largo del ensayo.

Esta labor puede en ocasiones resultar incómoda para la política, como refleja el caso de Farama en *El viejo y el funcionario*. Esto sucede cuando una determinada política pretende gobernar de espaldas a lo sagrado o en ruptura con el pasado, creyendo que puede instaurar un nuevo presente irreligioso. En este caso, la filosofía de la religión muestra el doble error al que se enfrenta dicha política y que hará que ese pueblo sea incapaz de conocerse a sí mismo. Por un lado, porque esa voluntad de ruptura con el pasado es ilusoria: el hombre que se cree irreligioso es heredero del hombre religioso (9). Por otro, porque al rechazar la religión y el pasado, esas mismas políticas no advierten que en buena parte de los casos ellas mismas están reproduciendo esquemas religiosos de los que son herederas. Así, en *Lo sagrado y lo profano* cita el caso del marxismo: Marx veía la religión como una creación ideológica, un epifenómeno, pero en realidad recoge y continúa uno de los grandes mitos escatológicos del mundo asiático-mediterráneo, a saber: el del papel redentor del justo, (el "elegido", el "ungido", el "inocente"; en nuestros días, el proletariado), cuyos sufrimientos están llamados a cambiar el estatus ontológico del mundo. Marx ha enriquecido este mito venerable con toda una ideología mesiánica judeo-cristiana: el papel profético y la función soteriológica que asigna al proletariado.

Por ese motivo, rechazando el pasado, esos pueblos desconocen su mismo presente. Y la filosofía de la religión, al revelar las tradiciones y mitos de esos pueblos, saca a la luz hechos del pasado que tales políticas no aceptan, como por ejemplo el ser herederos de determinadas tradiciones religiosas, pero que son la clave para comprender su propio presente, como refleja el caso citado.

Del mismo modo, la filosofía de la religión puede ser también la gran aliada de la política, como es de suponer, en aquellos casos en que ésta pretende legitimarse en un pasado remoto, como sucede precisamente en el caso del nacionalismo étnico.

Por ello, para Eliade la filosofía de la religión posee unas claras implicaciones políticas. No es una disciplina neutral, sino que está comprometida con la revalorización de su objeto de estudio, el conocimiento de nuestro pasado y las tradiciones y mitos, que no pueden quedar en el olvido.

De esta manera, se puede inferir de su filosofía un compromiso político con las ideologías asentadas en el pasado y las tradiciones. Así también, manifiesta una clara beligerancia con las doctrinas políticas que quieren olvidar el pasado, elemento esencial del espíritu humano.

Evidentemente, la apuesta por la tradición en su filosofía tiene como claro referente la ideología nacionalista, tal y como hemos reflejado en la primera parte de nuestra exposición. Los lazos entre Mircea Eliade y el nacionalismo étnico rumano, y en especial con su sector más radical, la conocida Guardia de Hierro, han quedado demostrados.

Por todo ello, parece razonable concluir que la política ha desempeñado un papel esencial en la formación intelectual del pensador rumano, y del mismo modo constituye uno de los elementos hermenéuticos claves del conjunto de su obra.

Mircea Eliade, el novelista

Constantin Sorin Catrinescu

I. Introducción

Mircea Eliade conocido sobre todo por su Historia de las creencias y de las ideas religiosas, una verdadera enciclopedia de las religiones, es el autor también de una abundante creación literaria. Su prosa se concretaconcretiza con predilección en los tres géneros literarios que cultivó durante su vida: el diario, la novela y la novela corta. Tanto en el diario como en la novela el verdaderoprotagonista es el autor mismo con sus experiencias. Pero, las novelas, a diferencia del diario, pueden mezclar la ficción con la realidad, en la así llamada literatura de cruce; o pueden escudriñar no solamente las profundidades de su ser, visto como individuo, sino también retratar la complejidad de la sociedad en la cual el autor rumano vivió.

II. Su credo literario

Eliade es un estudioso de la ciencia de la religión, que en sus ratos libres se dedica a la literatura con el doble objetivo de captar la realidad y reflejarla en su obra o de devolver a la "realidad literaria" la fantástica fuerza creadora de los antiguos mitos religiosos. Para describir la realidad prefiere la novela o el diario, en cambio para el mito escoge la novela corta.

> La literatura es algo marginal y completamente provisional. Escribo para liquidar ciertas intimidades de mi alma. Escribo un libro con alegría. A la vez, sufro un enorme secuestro espiritual, pero una vez escrito, pierdo interés por él... Cuando estoy sobrecargado de trabajo, en lugar de leer una historia de detectives, escribo una novela. Por otro lado no creo en el género, es algo menor. Estoy interesado en las ciencias de la cultura en general y en la filosofía de las religiones en particular. Por eso, he trabajado duro y debo trabajar incluso más duro en el futuro.

III. Breve cronología de su creación literaria

Hay tres épocas en la vida de Eliade que se reflejan también en su creación artística. Una primera, donde escribe en su lengua materna, abarca desde 1907 a 1945. Su obra tiene el reconocimiento de la crítica rumana sobre todo con la novela Maitreyi, pero es desconocido a nivel internacional. Otra segunda en que escribe en francés, desde 1945 a 1956. Aunque es un período muy prolífico no logra convencer ni imponerse a este público. Su novela Foret interdit no tiene, en la crítica francesa de aquel entonces, el éxito esperado por el autor. El último período, periodo, en inglés, que abarca los años de 1956 a 1986, cuando se produce su muerte, es el periodo de máximo éxito con la publicación de su obra maestra Historia de las creencias y de las ideas religiosas. También es la etapa del reconocimiento académico de toda una vida dedicada al estudio.

Y 1923-1924. Publica la primera entrega de su diario La novela de un adolescente miope. "Estaba decidido a no inventar nada, a no idealizar nada... Las cartas de amor que aparecían en ella eran autenticas" (Mircea Eliade, Memoria I, 1907-1937. Las promesas del equinoccio, Madrid, Taurus, 1983, pp. 81-2).

Y 1928. Se va a Calcuta con una beca y en el 29 escribe Isabel y las aguas del diablo. Obra de ficción pero en realidad bastante autobiográfica. Por esto, la crítica rumana la etiquetó de literatura de cruce.

Y 1931. Regresa de Calcuta

Y 1933. Escribe la novela Maitreyi cuyos personajes son absolutamente identificables con sus modelos reales, aunque los nombres cambien. La obra pretende ser una teoría del conocimiento del amor, el estado en que dos seres se identifican espiritualmente y conectan de una manera casi ontológica.

Y 1934 Publica dos novelas Regreso del paraíso y La luz que se apaga. El regreso tiene como tema la desilusión de toda una

generación de jóvenes intelectuales que soñaban poder cambiar un país a través de la cultura y la espiritualidad. No se trata ni siquiera de una obra bien compactada; compactada, es diálogo en forma pura y carece de final. Es un libro de ideas, las que caracterizaban a todo un grupo. La luz utiliza el diálogo interior como principal método de introspección, pero al mismo tiempo hace muy pesada la lectura. Como iba a reconocer el mismo autor, años más tarde, era "une tentative désespérée de me défendre contre moimeme."

Y 1935.Aparece Santierul (Cantera) obra también de tinte autobiográfico que trata sobre el período de su estancia en India; asimismo, la novela Jóvenes Bárbaros que suscitó muchas críticas y la acusación de fascista por defender elal movimiento legionario de Rumania. Para Eliade el movimiento de los nuevos bárbaros era positivo porque no tenía como principal meta poseer bienes materiales sino en "crear" una nueva cultura.

Y 1936. Es el año en que se imprimen las novelas cortas Señorita Cristina.

Y 1937. Publica La serpiente, otra novela corta que tiene como tema principal un leit-motiv muy caro para el autor rumano: la "irrecognoscibilidad del milagro"; y en el 37-38, Bodas en el cielo -el amor es imposible de realizarse en la tierra. Es otro libro cruzado donde la autobiografía se encuentra con la ficción, porque el autor narra en primera persona una experiencia amorosa propia.

Y 1955. Presenta su última novela en francés Foret interdit (Noaptea Sinzienei, La noche de San Juan).

Y 1968. Da a conocer la novela corta Pe strada Mantuleasa, la única obra literaria que él considera libre y pura porque escribirla fue un placer.

Y 1969. Aparece la colección de novelas cortas La tiganci, más elaborada estilísticamente, donde retoma la idea de la irrecognoscibilidad del milagro en las personas banales.

Y 1977. Publica el último conjunto de relatos breves In curte la Dionis. La novela breve más importante de esta colección, con el mismo nombre, retoma el mito de Euridice y Orfeo. Euridice es castigada por amar a Orfeo a encarnarse en el cuerpo de una cantante de tabernas que poco a poco descubre su verdadera identidad a través del amor que siente por un poeta (Orfeo).

Y En 1986 muere.

IV. La novela y el diario - Literatura experimental

A. Estilo

La primera etapa novelística de Eliade se acerca a la prosa "experimentalista" promovida por André Gide. La forma preferida por él fue el diario y. tendrá uno toda su vida.

Su creación narrativa se presenta como un producto aparentemente "no elaborado" y se caracteriza por la espontaneidad y sinceridad, sin composición y sin estilo, buscando la "experiencia" en forma pura. Esta visión literaria es fundamental también para todas sus novelas, aunque la trama sea mucho más elaborada o complicada; el mensaje, los diálogos y el ambiente parten siempre desde una realidad desnuda. Otra característica específica de Eliade como novelista, que aparece desde sus primeras novelas, es la propensión hacía la heterogeneidad y la ramificación excesiva.

B. Tema principal

Se puede afirmar que tanto la novela como el diario tienen como tema principal la experiencia. Es una literatura experimental, en la que hay tres tipos fundamentales de tales experiencias: individuales, colectivas y eróticas. Isabel y las aguas del demonio y La luz que se apaga, son novelas de las experiencias individuales, mientras que El regreso del paraíso y Jóvenes bárbaros, son obras de las de una generación. En Maitreyi y Boda en el cielo, se narran las del conocimiento en el ámbito de lo erótico.

V. La novela corta – La literatura fantástica

La línea conductora de toda su obra fantástica la constituye el credo íntimo del autor rumano de que lo sagrado habita y se esconde en lo profano;profano, es, como él mismo lo define, “la irrecognoscibilidad del milagro”. Sus héroes siguen el esquema de la leyenda del asceta Narada que mandado por el dios Visnu para traer agua de un pueblo vecino olvida su misión y se casa allí, llega a ser rico y después de 12 años en el desierto vuelve a escuchar la voz del dios, se despierta y recuerda su misión. Halla el punto de encuentro entre la conversión cristiana de Saúl de Tarso y el despertar (budda) del sueño de la ilusión propio de la filosofía budista. Dicho de otra manera, utilizando las palabras del autor, la autenticidad significa “el caminar hacia el centro”.

Sus protagonistas son personas con una vida normal y corriente hasta quecuando se encuentran con lo sagrado de golpe y sin darse cuenta. No están preparados y por esto no pueden identificarlo. Gavrilescu, de Las gitanas, entra en las casa de éstas y cuando vuelve se da cuenta de que había pasado tanto tiempo que ya no reconoce a nadie y los de su generación habían muerto.muertos. En El patio de Dionisio se rehace el mito de Orfeo, encarnado por un poeta y Euridice castigada por sus pecados a cantar en las tabernas. El encuentro de los dos en el patio lleva al encuentro de sus prototipos y se rehace la boda mítica. El despertar puede incluso referirse al propio cuerpo y el cuento adopta teorías científicas orientales en Les trois graces. Para el médico Aurelian Tataru el cáncer es el efecto del pecado original, castigado por amnesia. El cuerpo humano olvida que ha sido provisto con una función capital: la de auto generar las células.

VI. Observaciones generales

A. Lugar

Los críticos han repetido muchas veces que el espacio central de todo su universo literario es el Bucarest. Aunque no es del todo así, como lo demuestran sus primeras novelas Isabel y Maitreyi, sí es cierto, que tiene un peso muy importante en su creación artística. La capital de RumaníaRumania es el escenario donde sus personajes intelectuales se mueven y dialogan. Es el territorio donde, en la mayoría de sus novelas cortas, pasan cosas misteriosas: se llama y aparece la serpiente totémica (La serpiente), se mata a la “stigoi” (vampira) Cristina (La señorita Cristina), aquí se encuentra el desaparecido y sin embargo el presente indianista de Brasov (El secreto del doctor Honigberger).

Cerca de Bucarest empieza su última novela en La noche de San Juan, cuando, en la mitología rumana, se abren los cielos y se puede soñar la figura de la pareja ideal predestinada para cada uno. Viziru, el personaje principal, tiene en Bucarest una habitación secreta, a través de la cual puede salir del espacio y tiempo llamada Sambo.

Aunque cuando la trama no tiene lugar en Bucarest, sus personajes principales salen de él con distintos destinos y regresan cargados de experiencias. Este movimiento de ida y vuelta, donde el viaje por el mundo se transforma en un viaje iniciativo, es el tema también del más antiguoantigua baile rumano “calusarii”, y es uno de los argumentos fundamentales de la antigua religión de los dacos.

B. Temas centrales

Sin duda alguna su principal tema es la experiencia y el encuentro con el sacro. Se trata de saber entender las relaciones de lo humano con lo sagrado. He aquí la unidad de toda su obra. “Porque la gran diferencia entre sus escritos de carácter científico y los literarios, consta solamente en el hecho de que los primeros son libros de ideas, con hechos de cultura, y los segundos libros con personas.”

Otro tema principal de sus trabajos es el de la libertad. El autor rumano adopta una posición moral y se opone a la idea de libertinaje. Sobre todo en su novela El regreso del paraíso, todo amoralismo, anarquía y vandalismo tiene como resultado la destrucción del individuo o de la sociedad: …hemos querido ser libres -– dice Vladescu en un dialogo con Pavel Anicet- – hemos logrado tener la más desenfrenada libertad que ha existido alguna vez en Rumanía.Rumania. Y ahora ¿qué hacemos? Tú no te das cuenta que hemos llegado demasiado lejos, que nos

hemos ocupado demasiado de nuestra libertad, y que hemos llegado esclavos del sexo y de la arena.

C. La mujer

La mujer de su narrativa es un "ángel" en el sentido primario de la palabra: un enviado. En sus novelas cortas las experiencias iniciáticas sufridas por los protagonistas son presenciadas y dirigidas por las mujeres. Estas mujeres siempre tienen algo de especial: son gitanas adivinas o vampiros o profetisas o reencarnaciones de alguna figura mitológica como es el caso de la ninfa Euridice. Aun cuando se trata de mujeres reales en sus escritos autobiográficos, la mujer es la que inicia al personaje principal en el conocimiento dea conocer otras realidades, como es el caso de Maitreyi en el ámbito de lo erótico. La iniciación puede significar también la bajada a los infiernos o la perdición. En conclusión, los ángeles femeninos de su creación literaria son para sus amantes una especie de sacerdotisas de unos cultos mistéricos, que los inician tanto para su perdición como para su salvación.